تيارات الفكر العربى المعاصر

المجلس الأعلى للثقافة

د. مصطفى عبد الغنى

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
القاهرة

اهـــــــداء2004
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
القاهرة

المجلس الأعلى للثقافة

تيارات الفكر العربى المعاصر

د. مصطفى عبد الغنى



٢٠٠١

المحتوى

مقدمة

هذه دراسة عن الفكر المعاصر لكنها - وبشكل أكثر دقة - دراسة عن الفكر المصرى المعاصر كموجة فى تيار الفكر العربى .

فالتوقف عند أحد محاور الفكر العربى المعاصر ، ومحاولة فهمه ، هو التوقف عند البنية الكلية ، فالمفردة تعبر عن النص ، والجزء يعبر عن الكل ، والقطر يعبر عن الدائرة.

ولأنه لا يمكن فصل الفكر المصرى عن الفكر العربى - فهو قدر الجغرافيا والتاريخ والمصير المشترك فى عصر (العولمة) - فإن دراسة (الحالة) هى دراسة للواقع الفكرى كله .

ومن هنا لم نحاول عبر هذه السطور أن نفصل الفكرين - المصرى والعربى - وهل يمكن أن نفعل ذلك ؟ وهل نملك ؟

وهو ما يخرج بنا من الإجمال إلى التفصيل .

إن أهمية هذه الفصول تعود إلى أن أغلب هذه المحاولات التى بذلت فى الفكر العربى لم تصل إلى سبعينيات هذا القرن ، وإنما تناثرت بعض الكتابات الكثيرة فى الدوريات والمجلات وكلها تحمل أفكاراً عامة أو شائهة ، وتطوف عند رموز هذا التيار أو ذاك ، ويتداخل الفكر مع السياسة بمفهومها البراجماتى ، دون التنبه لقيمة البنية الفوقية للمجتمع وعلاقاتها البينية بالبنية التحتية ، وإعادة صياغة هذا كله عبر تقطير فكرى واع .

وهذا الواقع بشأن التعامل مع الفكر العربى بشكل شمولى يشوه بعض محاولات قليلة لممثلى التيارات المختلفة ، فضلاً عن أن كتابات هؤلاء - كما أشرنا - لم تصل إلى تنظير عضوى لأهم قضايا عصرنا الذى اهتز بعنف تحت نير الهزائم المتوالية بدءاً من الحديث عن هزيمة ١٩٦٧ مروراً بخيبات وهزائم أخرى كثيرة حتى نهاية القرن .

إن غالبية هذه الدراسات لم تجاوز هذه الهزيمة إلى تغيرات السبعينيات (كامب ديفيد وأخواتها) مروراً بزلازل (حرب الخليج) حيث عرفنا بعدها بعض الاتفاقات الوهمية (كمدريد وأخواتها) مما يعمل بالسلب في بنية الفكر العربي الذي تتوشه في نهاية القرن مؤامرات خارجية دؤوبة ضدنا ، ويمين صهيوني متحجر يتوسل بالعقيدة ويتعجل بالسياسة ما يزيد من أطماع الغرب سواء أكان في إسرائيل أو الغرب نفسه ، ثم مؤامرات داخلية تحاول إجهاض أية محاولة لفهم ما يحدث ، وربط الحاضر بالماضي لهدف واحد هو رؤية المستقبل في مرآة هذه الجدلية الغائبة (الماضي والحاضر) .

هذا هو الفضاء الذي نتحدث فيه – اليوم – عن موقف القرآن الكريم أو السنة النبوية أو معارك صدر الإسلام أو ما إلى ذلك من اليهود (وهل يهود إسرائيل هم يهود التاريخ وهذه هي الفترة التي نتحدث فيها عن السلام مقابل الأرض (ألم يستبدل نتنياهو الأمن بالأرض ؟) ثم يخرج فينا من يذهب إلى كوبنهاجن مبشراً بالسلام وأنصاره في إسرائيل (أليست هذه رؤية السياسي ورجل الأعمال من أجل أن يكون كلاهما وكيلاً لمصالحه ؟) ثم نجد من يقول صراحة بالحق التاريخي لليهود في القدس (هل أصبح معيار الوطنية الحديث عن الحقوق التاريخية لليهود في الأرض المحتلة؟) ثم نجد من يتحدث عن أثينا السوداء ، أليس الحديث المفتعل عن السامية سواء ردده برنار أو مؤرخو التاريخ الإسرائيلي المعاصر هو السائد اليوم ؟ إلخ .

ويرتبط بهذا أنه حتى من عرض لسيرة الفكر العربي لم يتنبه إلى أن أغلب من يعرض لهذا الفكر لم يصدر عن مرجعية أيديولوجية قط ، وإنما مرجعية نقدية في الأساس ، يحدد خياريها السياسي والتاريخي .

السياسي لأن ذلك يرتبط بالبقاء في سُدَّة الحكم ، ولتأكيد التحالفات المشبوهة في السابق، والتاريخي لأن عودته إما لهدف سياسي لاستخدام الدين من أجل السياسة في وقت عرفت فيه أغلب الفصائل الإسلامية السجن والمنافي ، وإما (نكوصا) أو ارتداداً غير واع ، مستلهمًا عصوراً – لا قيما – لن تعود ثانية ؛ فالتاريخ – كما نردد دائمًا – لا يعيد نفسه أبداً ، في حين أن الفكر عليه سيكولوجية أعمق من هذا بكثير .

وغير أن الأكثر خطورة من هذا كله أن حركة الفكر المصري المعاصر دخلت دائرة (العولمة) وليس (العالمية) في نهاية القرن العشرين ، لقد حدثت تغييرات كثيرة منذ نهاية

الثمانينيات وبداية التسعينيات فى مرحلة تفكك الكتلة الشرقية وتحول (الثنائية) المعروفة بين شرق وغرب إلى (ثنائية) أخرى بين شمال وشمال ، واختصر الجنوب إلى (أرياف) العالم المتقدم ، وأعيد بلورة الثنائيات التقليدية عقب أزمة الخليج الثانية إلى عملية سعى فيها الغرب الرأسمالى المتوحش إلى تكريس (الهيمنة) للسيطرة على مقدراتنا بشكل عام .

وعلى هذا النحو ، فإن العالم الجديد أصبح عالمهم ، أصبحت العولمة مجازًا و سم الحقيقى هو (الأمركة) وأصبحت قيم الديمقراطية هى الوجه الآخر لمحاولة (السيطرة) الحضارية عبر فوكوياما أو الحضارية عبر هنتنجتون ، وراحت أسماء كثيرة تحاول السيطرة على العالم ، وأصبح الآخر عندهم هو منطقتنا التعسة فى الجنوب ، وروج فيها لمؤسسات جديدة قديمة أخذت تلعب دورها بوجه خاص منذ الحرب العالمية الثانية وبوجه أخص عقب زلزال الخليج بإجهاض العراق ، وتنويب البترول العربى فى محيط الأطماع الغربية ، وتضييع قدرات بقية الدول العربية فى اتفاقات ومنظمات كثيرة كالبنك الدولى والصندوق ومنظمة التجارة العالمية ، ومؤتمرات كثيرة فى القاهرة أو الدار البيضاء أو قطر ، والزيارات الغربية لمادلين أولبرايت وجورج سويرس .

وقد أفرز ذلك كله ظاهرة السيولة فى العلاقات الدولية والخصخصة وتداعياتها فى مرحلة جديدة من مراحل النهب المنظم لإرادتنا ومقدراتنا وآثار العولمة التى لم نتهيأ بالقدر الكافى للتعامل معها ، وخاصة أن عدداً كبيراً من مفكرينا مازالوا فى غمار المناقشات الأيديولوجية المؤيدة للهيمنة الرافضة لها دون فهم واع لشروط التعامل معها أو الانصراف عنها .

هذه هى أهم الأسباب التى جعلتنا نسعى لكتابة هذا البحث الآن .

وأحب أن أتمهل هنا عند إشارة هامة ، فقد سبق هذا بحث مشابه ، كنت قد كتبته فى نهاية السبعينيات حول (إشكالات الفكر العربى) ورحت أرصد فيه ظواهر هذا الفكر وتحدياته فى هذه الفترة ، وكان الكاتب الكبير (السيد ياسين) قد وضع له (مقدمة) غير أن الحرب الأهلية بلبنان كانت كافية لإجهاض حركة الفكر العربى فى تداعياته الحركية أو الفكرية ، وكان هذا الكتاب – بالطبع – أحد هذه الضحايا ؛ لقد أحرق ذات صباح بإحدى بنايات النشر ، وفقد أثره تماماً .

وها أنا الآن فى نهاية القرن العشرين أعاود النظر مرة أخرى فى حركة الفكر العربى ، وعبر معطيات أخرى شائكة وحبلى بالأحداث الجديدة ، وهو ما عكس – فى الوقت نفسه – صعوبات كثيرة .

من أهم الصعوبات التي واجهتنا حركة (الفوضى) غير المنظمة لتطور الفكر العربي في الفترة الأخيرة ، فالتيار الفكري السائد بعد السبعينيات كان استمراراً لهذا الفكر في عصوره السابقة .

لقـد راح البـعض يرى أن الاتجـاه الديني (السلفي) تطور إلى التـيـار الديني المعاصر ، والاتجاه القومي في موقفه أصبح توفيقياً بين "حقيقته الثيوقراطية ومفاهيمه الجديدة العلمانية " ، كذلك فإن التيار الماركسي والتيار العلمي أصبح كل منهما أثراً من آثار الاحتكاك بالحضارة الحديثة .

وهو ما انتهى بنا إلى أن الفكر تطور في السبعينيات إلى تيارات أخرى ، لكنه لم يخرج عن ثلاثة تيارات :

- التيار الديني .
- التيار الغربي .
- التيار التوفيقي .

في حين أن شبكة الفكر الغربي تشعبت وامتدت إلى تيارات وتفريعات كثيرة تحتاج إلى إعادة النظر في الواقع الفكري الجديد .

ومن هنا ، كان من الصعوبة بمكان أن نلتزم بالتيارات التقليدية التي عرفناها منذ مطلع النهضة الحديثة في عصر محمد علي وامتدادها إلى نهاية القرن العشرين .

ويرتبط بهذا أن الباحث المعاصر حين يهم بتصنيف التيارات وإعادة درسها يواجه بكم هائل من الكتابات التي يختلط فيها الأيديولوجي بالسياسي بالمطامع الأجنبية مما لا يشكل للباحث المعاصر إطاراً واضحاً للفهم ، وهو كما ينعكس في شحوب المصادر وتخبطها ، كذلك يفرز اضطراباً حاداً لفهم القضايا الفكرية المعاصرة .

وتكون النتيجة أننا نتعامل مع الفكر العربي بشكل عشوائي ؛ يظهر هذا في الدوريات المتناثرة ، أو في المؤتمرات المتهافتة ، أو في المعارك التي لا تخلو من نرجسية أو براجماتية ؛ كما ينعكس عليها كثيرٌ من القضايا التي لم تحسم بعد ؛ كموقف المثقف من المدينة الفاضلة ، ومدى بحثه عن الفاكهة المحرمة – السلطة – أو قناعاته بالتعامل معها بوعي شديد .

ومن المهم أن نكرر هنا أن صعوبة التعامل مع الفكر المعاصر يرتبط بفهم القضايا المعاصرة وطبيعة تعامل الغرب معنا ، فلم يعد الغرب (الأمريكي بالطبع) يتعامل معنا كما كان يتعامل الغرب في نهاية القرن الثامن عشر ، ربما يستبدل (بالنجلزة) هناك (الأمركة) هنا غير أن الجديد الآن – والذي لم يكن قائمًا قبل قرنين – تغيير الوسيلة، فإذا بنا ندفع دفعًا للاندماج مع حضارة الغرب حسب مقتضيات السوق الرأسمالية على حساب التراث ، ولم نعد نستطيع القبض على الهوية العربية في عصر العولمة .

ومن هنا ، بدأ الخطر الأول – والذي لم يكن مطروحًا من قبل بهذه الصورة – ممثلاً في تهديد الخصوصية في ظل الواقع العالمي الجديد .

ويمكن أن نضيف إلى هذا أن تعاملنا مع الفكر العربي شابه الاضطراب الشديد ، تبعًا لتشابك الأمور ، وزيادة الهجمة الغربية الجديدة في الشمال ؛ فلم تعد للقضايا الفكرية شفافيتها الأولى ، وبعد أن كنا نلاحظ منذ دخولنا عالم الغرب في القرن الماضي أن هناك ثنائيات لا تتعدى ثنائيات معروفة مثل الثنائية في التعليم بين ديني ومدني أو في الدين بين الشريعة والقانون الحديث ... إلخ فإذا بالفكر المعاصر أمام ثنائيات لم تكد لتخطر على بال المفكر قبل قرن أو يزيد .

إننا أمام ثنائيات من أمثال ثنائية التنمية والتصنيع / الاستقلال والتبعية / الإنتاج والاستهلاك / الاغتراب والاندماج / التعليم الرسمي والتعليم الذاتي / الانفتاح / والإنغلاق المعلوماتي / الفرد وسلطة الدولة ... إلى آخر هذه الثنائيات التي تصنع (صدمة المستقبل) أكثر مما تسهم في الائتلاف بين ثنائية الماضي والحاضر .

لقد أصبحنا نتعامل مع عالم جديد تسود فيه المعلوماتية والتكنولوجيا الذكية ووسائل الاتصال المفزعة ، والمطلوب منا أن نعيد صياغة الفكر العربي في هذا النسيج الجديد قبل أن نصبح خارج النسيج ، أو قبل أن نصبح خيوطًا متنافرة فنستبعد – تلقائيًا – من النسيج العالمي الجديد .

صعوبات مثل هذه وغيرها قابلتنا ونحن نسعى للتعرف على الفكر المصري المعاصر ، ونحاول فهم قيمه في ضوء المتغيرات المعاصرة والتحولات الحادة .

***

بقي أن نشير إلى الأسلوب الذي اتبعناه في تقسيم هذا الكتاب ، والأسلوب جاء مزيجًا من اجتهادات كثيرة حاولنا صياغتها عبر الواقع .

فمن قلب مساحة هذا الواقع – والفكر العربى المعاصر فى الصميم منه – حاولنا التعامل مع قضايانا ، ومن هنا جاء تقسيمنا للكتاب قسمين :

أحدهما حاول النظر إلى التيارات الفكرية المعاصرة فى المستوى الرأسى بشكل عام ، وجاء القسم الآخر ليعيد النظر إلى الفكر العربى عبر المستوى الأفقى بأهم القضايا المعاصرة .

وبينما حاولنا فى المستوى الأول الاقتراب من التيارات وتصنيفها : إسلامى ، وليبرالى ... إلخ ، سعينا فى المستوى الثانى للاقتراب أكثر من القيم الفكرية (القضايا) : انشطار الفكر / أصول المثقف / تفسير التاريخ / المفكر اليسارى / قضية ارتداد المفكر . إلخ ، ووضعها فى سياقها الطبيعى .

ومن تقاطع الرأسى والأفقى انتهينا إلى (الفضاء) العام للفكر العربى .

وقد لاحظنا بعد كتابة الدراسة أن اللاشعور لدى الكاتب كان يسعى إلى الوعى بما يمكن أن تحدثه «العولمة» من خطر على ثقافتنا الوطنية ، ومن ثم كان سعينا المستمر طيلة البحث على تأكيد هذه الثقافات العربية ، ففى الوقت الذى لا بد أن نعيش عالمنا بما فيه من حركة لوضعنا فى موضع التبعية ، يجب مقاومة ذلك بالحفاظ على الهوية القومية وتأكيد الخصوصية الثقافية سواء بتحديد التيارات الفكرية المعاصرة والبحث فى جذورها ، أو بالحفر المستمر فى عديد من الفصول لاستعادة (الأصول) أو (الجذور) لكثير من القيم والنماذج المعاصرة التى نحياها .

فمن البدهى الآن أن ندرك أن الحفاظ على الخصوصية مرتبط أشد الارتباط بتبنى أشكال التحديث المعاصرة والوعى بها ، وهو ما وجدناه طيلة الفصول الأخيرة بشكل خاص .

* * *

البحث عن المعاصرة يمضى جنبا إلى جنب بالتجذر فى بنية الوعى القومى ، والمنهج – كما أشرنا – جاء من الداخل ، داخل فضاء الفكر المعاصر ، ومن ثم ففى حين أشرنا فى كل فصل – عرضا – إلى المنهج الخاص بنا ، آثرنا أن يعود التعميم على الكتاب إلى المنهج النقدى وقبله المنهج التاريخى ، ولا بأس أحياناً من الإفادة من الأسلوب الفيلولوجى والمنهج المقارن ... إلخ .

* * *

ومن البَديهى أن الفترة الزمنية عندنا التزمت بمفهوم (الفكر المعاصر) فتحددت فى المقام الأول بين هزيمة ١٩٦٧ - كحد فاصل من التيارات الفكرية الإيجابية التى كانت تموج بها المنطقة العربية وخاصة فى مصر - إلى نهاية القــرن العشــرين ، وهى فترة - كما ألمحنا أكثر من مرة - لم يتمهل عندها أحد كثيراً .

ولم نغفل فى بعض الفصول أو بينها أن نرفق بعض الوثائق أو الملاحق التى تفيد هذا الفصل أو ذاك .

وقد أنهينا الدراسة (بثبت) من المصطلحات التى تدخل فى باب الفكر العربى المعاصر بقصد إثارة بعض المفاهيم وتوضيح بعض القضايا والإضافة إليها ، كيلا يحدث التماهى بين المعين والمتخيل فى هذه الدراسة .

* * *

بقى أن أذكر أننى استفدت كثيراً بملاحظات الأستاذ الكبير محمود أمين العالم وخبرته الفكرية الفائقة فى هذا المضمار ، وهو ما يستوجب الشكر والتقدير له ، جزاه الله عنا خيراً .

* * *

وبعد ، فإن هذه المحاولات حاولت أن تسعى للتفسير ، تفسير كثير من ظواهر الفكر المصرى المعاصر ، واعين تماماً أن التفسير يأتى فى مرحلة سابقة للتغيير ، فالتفسير الصحيح لأية ظاهرة يكون مقدمة لفهم الواقع ، والوصول إلى آليات تغييره عبر الوعى المنظم والمنهج المنطلق من الواقع ، واقعنا من داخلنا نحن ، وليس من الآخرين .

فنرجو أن نكون قد وفقنا إلى ذلك .

د . مصطفى عبد الغنى

الأهرام ١٩٩٩

القسم الأول

التيارات الفكرية المعاصرة
فى نهاية القرن العشرين

تمهـــيد

يبدأ تاريخ الفكر العربي والمعاصر هنا منذ بداية السبعينيات ، ففى هذا العام الأخير كانت هزيمة ١٩٦٧ إيذانًا بتدشين مرحلة جديدة فى تاريخنا من اهتزاز قيم الفكر العربى أكثر وتجزء ظواهره وتدهورها مع أزمة التبعية للمشروع الاستعمارى الغربى فى مختلف الاتجاهات : الفكرية والسياسية والاقتصادية .

كانت الأزمة فى الفكر العربى مرتبطة – تاريخيًا – بعصر النهضة الأول لدينا منذ بداية القرن الماضى ، غير أنها تحققت أكثر عبر المراحل التالية فى تاريخنا المعاصر :

١ – من منتصف القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين .

٢ – من مطلع القرن العشرين إلى منتصفه .

٣ – من منتصف القرن العشرين حتى سبعينيات القرن العشرين .

فما كادت تقع هزيمة ١٩٦٧ حتى تم ضرب المشروع القائم ، ونهوض المشروع المضاد ، وأخذت الأزمة تتعمق مع تتابع الأحداث عقب حرب ١٩٧٣ فى ظواهر كثيرة: انكسار المشروع القومى / تصاعد الحقبة النفطية / توالى النمط الاستهلاكى / زيادة القبضة الأمريكية / إحكام قبضة الديكتاتوريات فى الأقطار العربية / زيادة حالات الفساد فى شتى الميادين / توالى الآثار السلبية "لكامب ديفيد" وتوابعها : أوسلو (١) ، وأوسلو (٢) ... إلخ / استمرار الأحكام العرفية .. إلخ .

وفى هذا المناخ ، كانت التيارات الفكرية المتباينة تواجه تفككًا وتحللاً فى شتى الميادين ، وحالة من العقم ضمت وراءها من مشاريع نهضوية وإصلاحية وثورية ، إضافة إلى شكوك كبرى وصغرى فى تلك المنظومات .

وتتعدد صور المثقفين الذين وجدوا فى هذا المناخ ، وتتحدد عند هذه الملاحظة التى التفت إليها الطبيب تيزينى حين قال : إن المثقفين – وهم المتمرسون فى العمل الثقافى بصورة خاصة ربما منذ بدايات هذا القرن – إذا أنتجوا ذلك الوعى ، فإنهم حتى هنا– أى حتى فى حالة تفككهم وتشظيهم باتجاه الأدنى – يعملون على إظهار وعيهم

للأزمة ، وهــو أساسًا وعــى الأزمة العــربية الــشاملة ، والحق أن فى ذلك قسطًا من الحقيقة :

ذلك لأن المثـقفين لم يحـاولوا – فى الغـالب – أن يغـيب وعـيهم النظرى فى أقنيـة المجـتمع إذا وجـدوا مسـافة شـاسـعة بين مـا يريدون وبين (حـالة) المجـتمع الذى يعيشون فيه .

ومن هنا فإن ظواهر الفكر العربى التى حاولوا أن يعبروا عنها كانت تمثل جزءًا من تكوينهم وردود أفعالهم ، كمـا كـانت تمر عبـر هذا الواقع بعـيوبه وسلبـياته التى مثل إحداها – أحيانًا – المثقف نفسه .

تيارات الفكر المصرى

فى المجرى العريض للفكر المصرى المعاصر نستطيع أن نرصد عدة تيارات وعديداً من الروافد والموجات المتوالية .

ويمكن تحديد هذه التيارات على النحو التالى :

أولاً : التيار الدينى

يمكن أن نرصد التيار الدينى – فى المجرى العريض – منذ هزيمة ١٩٦٧ ، ففى هذه الهزيمة تأكد هزيمة المشروع الناصرى أو إجهاضه لأسباب كثيرة ليس هذا موضعاً لها ، ومن ثم ففى الوقت الذى كان رافد التيار القومى الناصرى يتراجع كان التيار الدينى الإسلامى والمسيحى يتصاعد .

لقد تمكن جمال عبد الناصر من الحد من التيار الدينى باستبدال أفكاره ورموزه بأفكار عربية ورموز إشتراكية ، غير أنه ما كاد يمضى الرافد الناصرى حتى عاد المد الدينى – خاصة فى السبعينيات – كقوة ثابتة تتداخل فيها العقيدة بالسياسة بمكون كاريزمى وتطلعات تاريخية (١) .

ولم يظهر هذا فى الجانب الإسلامى فقط ، وإنما أيضاً فى الجانب المسيحى ؛ ففى الوقت الذى سمحت فيه سبعينيات السادات بتبلور زعامة (أرثوذكسية) راديكالية "كانت الاهتمامات المسيحية فيه تركز على السياسة ، لقد أصبح ذلك ، سمة لتيار قوى داخل الكنيسة .. فضلاً عن الكاريزماتية التى تميز بها الأنبا شنودة البابا الجديد (٢)".

وسوف نرجئ الآن حركة الاتجاه المسيحى (الأرثوذكسى) لنتمهل أكثر عند التيار الإسلامى بروافده المتعددة .

ويبدو أن السبعينيات (الساداتية) سمحت بخروج الإسلاميين من السجون ، ومنح الجماعات المتطرفة منها – خاصة فى الجامعة – قدراً كبيراً من النشاط والحرية ليمكن تهديد التيار اليسارى ، فى وقت بدا التيار الدينى فيه مهيئًا تمامًا لاهتبال الفرصة ليلعب دوراً سياسياً فعالاً .

ويمكن أن نميز فى التيار الدينى المعاصر عدة روافد متباينة يمكن ذكرها على النحو التالى :–

فهناك رافد رسمي أو شبه رسمي ينتمي إلى الأزهر ومؤسساته وهو ما عبر عنه – منذ فترة مبكرة – الشيخ عبد الحليم محمود وعبد الله النجار ومحمد حسين الذهبي والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ الغزالي ومحمود فايد – وغيرهم .

ويمكن أن نلاحظ في هذا الاتجاه مع الوقت الشيخ متولي الشعراوي وبدرجات ما عبد الصبور مرزوق وعبد الصبور شاهين وأحمد عمر هاشم ، وينتمي إلى هؤلاء عدد كبير ربما كان آخرهم في التسعينيات محام مغمور اسمه محمد صميدة صاحب الدعوى بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته ، ثم الحمزة دعبس وغيرهم من بين أصحاب الخطاب الرسمي الذي يمتد طيف التعصب السائد فيه إلى منتاه .

غير أن الذي يهمنا هنا هو الموقف الذي يتخذه الأزهر – كمؤسسة رسمية – بالنسبة إلى قضايا عصره ، وهذا الموقف تباينت ردود الأفعال فيه منذ تولي الشيخ الدكتور محمد الفحام (١٩٦٩ – ١٩٧٣) مشيخة الأزهر مروراً بالدكتور عبد الحليم محمود (١٩٧٣ – ١٩٧٨) والدكتور عبد الرحمن بيصار (١٩٧٩ – ١٩٨٢) والدكتور جاد الحق علي جاد الحق (١٩٨٢ – ١٩٩٦) حتى تولي الدكتور الطنطاوي بعد ذلك .

ورغم تعاظم دور الأزهر في نهاية القرن العشرين إلا أنه لم يخرج من إطاره القانوني ولم يصل دوره المعارض إلى حد الصدام مع السلطة ولم يضغط من أجل قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، ومناقشة قوانينها الموجودة في مجلس الشعب ، ولم يطلب إيقاف عملية السلام مع إسرائيل ، وإن كان يلاحظ تقرير الحالة الدينية الذي صدر في مصر في نهاية عام ١٩٩٦ ، أن قضية التطرف الديني وعمليات العنف والذي تفاقم أثناء فترة الشيخ جاد الحق هي المحك الرئيسي في علاقة الدولة بالأزهر ؛ فالدولة من جانبها تعتمد على الأزهر في تنفيذ إدعاءات الإسلاميين المتشددين وتبرير سياستها ، وفي الوقت نفسه يجد الأزهر نفسه في مأزق ، لأنه لا يستطيع أن يحكم على فكر هؤلاء المتشددين ومطالبهم بالفساد والخروج على الدين؛ لانطلاق الأزهر في بعض الأفكار والمطالب من أرضية واحدة معهم وفي نفس الوقت يسعى الأزهر إلى تصحيح بعض أفكار الجماعات المتشددة ، والتي يتهم أعضاؤها الأزهر بأنه جزء من النظام وشيوخه وعلماؤه علماء السلطة ، وإن كان المتابع لدور الأزهر قبل ذلك يلاحظ هذه الازدواجية التي تجعله يعترف بأنه مع فكر هذه الجماعات ولكنه في الوقت نفسه يرفض تكفير الحاكم والخروج عليه واستخدام العنف واستحلال الأموال ... وما إلى ذلك ، كما أنه في الوقت الذي لوحظ فيه تأييد عدد كبير من الشيوخ للسلطة ، فقد اكتسب الأزهر شكلاً ما من الأشكال الاستقلالية ساعدته ظروف سياسية كثيرة ، و داخليًا تعاظم دوره في الدور الرقابي على المطبوعات

والمصنفات واتخاذ موقف من البنوك التى تتعامل بالفائدة المحرمة - كما رأينا موقف الشيخ جاد الحق - وأخذ الدولة برأيه فى توصيات مؤتمر السكان الذى عقد بالقاهرة عام ١٩٩٤، وعلى المستوى الخارجى أيد الجهاد الأفغانى والانتفاضة الفلسطينية وعارض عملية السلام وانتهاكات إسرائيل للقدس دور أمريكا فى مساندة إسرائيل بشكل عام (*).

بيد أن الأزهر - كما أسلفنا - لم يحاول الوصول إلى حد الصدام مع السلطة قط وما يقال عن الأزهر يقال عن بقية المؤسسات الرسمية الدينية كوزارة الأوقاف ودار الإفتاء ، فوزارة الأوقاف بهيكلها التنظيمى وإدارتها الرئيسية لم تخرج عن الاختصاصات التى وضعت لها!كنشر الثقافة الإسلامية وبث الوعى الدينى والتعريف بالإسلام بين شعوب العالم ، ثم محاولة ضم المساجد غير الخاضعة لها ، وتعيين الأئمة لئلا تتسع الهوة بين بعض المساجد التى لعب فيها المستقلون أو بعض المتشددين دوراً على صعيد الخطاب الراديكالى كما اتخذت موقف الدولة من القضايا الخارجية .

أما دار الإفتاء فقد لعبت أدواراً قريبة من هذا على المستوى الداخلى وأسهمت فى تمثيل مصر فى عديد من الندوات الدولية والمؤتمرات الغربية كما تحدد موقفها من الصراعات الخارجية بوجوب الجهاد ضد إسرائيل - كما أفتى الشيخ الطنطاوى - إذا شنت حرباً على مصر أو الدول العربية أو الإسلامية - قائلاً بالحرف الواحد : " إننى لا أرى صلحاً مع من يريد بنا الشر " ، وهو الموقف الذى اتخذه من مذابح الأسرى المصريين والتطبيع والقدس كما أيد كفاح شعب البوسنة والهرسك وأفتى بأن التبرع للمسلمين هناك من مصارف الزكاة مطلوب وأن تقديم المساعدات لهم جهاد فى سبيل الله .

وسوف نرى - فيما بعد - كيف اقتربت مواقف المؤسسات المسيحية الرسمية من هذه المواقف ، سواء تمثلت فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية أو الكنيسة الإنجيلية داخل مصر .

وهو ما نلتقى به لدى مفكرى الحقبة الأخيرة .

ويجب الإسراع فى الإشارة إلى بَدَهيّة مؤداها ، أن مفكرى الحقبة لم يكونوا غير إمتداد لمفكرى عصر النهضة ، منذ قرنين من الزمان ، وهو ما يفسر كيف أن ممثلى التيارات الفكرية المعاصرة ولدوا ولادة عسرة ؟ إذا كان لابد من التنبيه إلى عدة سلبيات كانت تواجه كل مجموعة فى كل فترة والتنبه إلى تغير الأسئلة وعدم تغير الإجابات التى جاءت للرد عنها .

وهو ما نعثر عليه – بشكل ما – سواء فى علاقة حركة الفكر بالسلطة أو المجتمع أو بالجسم فى عديد من قضايا الفكر والتناقض الأيدولوجى فى البنية الأساسية فى هذا الفكر ، وحيث تتزايد الثنائيات وتتنافى المشروعات المتكاملة مما يؤسس لحركة فكرية نستطيع معها أن نقول : إن حركة الفكر المصرى المعاصر تقدم حركة فعلية للخلاص من سلبيات الحاضر وصولاً إلى المستقبل .

ولهذا فإن الهدف الرئيسى لهذا التيارات – كانت – فى الغالب – الإشتباك مع الحاضر أكثر من إرساء أساس لعديد من قضاياه بل الغريب أن بعض الممثلين لهذا الفكر كثيراً ما عادوا للماضى للبحث عن حالة من (الميثولوجيا) بما يشبه إرتداد غير واع وبوجه خاص فى علاقتهم بالمجتمع .

ومن هنا ، فلسنا بحاجة لتأكيد – وبشئ من التجاوز – أن ضالتنا فى هذه المفاهيم لا تكون بالبحث عن ظواهر الحاضر ، أو رصد الماضى ، بقدر ما يكون البحث عن المستقبل ، فلا يمكن فهم الغد بغير فهم ما يحدث أو ما حدث بالفعل .

إن المحاولة هنا هى البحث عن مستقبل الفكر المصرى المعاصر فى تطوره عبر حامليه ، الماضى والحاضر ويكون علينا الآن أن نشير إلى أهم التيارات فى الفكر المصرى الحديث والمعاصر ، وكثير من الأسئلة التى تنوعت والظواهر التى تعددت والشخصيات التى كانت فاعلة فيه قبل أن نصل إلى أهم الظواهر الإشكالية .

وسوف نختار منها ، على سبيل الإنتقاء خمس تيارات : الدينى ، الغربى ، الليبرالى ، القومّى ، اليسارى .

ونعيد صياغتها بشكل موضوعى .

التيار الإسلامى

وينتمى إلى هذا الرافد عدد كبير من الشخصيات والجمعيات والجماعات المعروفة بالميل الرسمى السائد مثل (الجمعية الشرعية) وعديد من (الطرق الصوفية) و(أنصار السنة المحمدية) بمجلتيها (التوحيد / والهدى النبوى) .

والمعروف أن أيًا من هذه الشخصيات أو الجمعيات لا تتردد فى الهجوم على أية مؤسسة دينية متنورة أو شخصيات واعية تمارس حق الاجتهاد تحت مظلة الدين الحنيف ، أو تقوم بذلك حين تستشم اتجاه الريح ، لكنها فى جميع الحالات لا تخرج من تحت مظلة النظام ولا تعاديه بأية حال .

ولا يعـنى هذا أن هذه الجماعات تمضى فى هذا الاتجاه تبعًا لتوجيهها الذاتى وحده ، وإنما رغبة – كما نشدد– إلى إرضاء النظام الذى يملك المنع والمنح ، ويملك الأخذ والعطاء .

وعلى النقيض من ذلك ، فهناك الرافد الذى ينتمى بالتاريخ إلى جماعة (الإخوان المسلمين) (٢) .

وهذه الجماعة لم تستطع فى التاريخ المعاصر أن تلعب دورًا إيجابيًا إلا بعد رحيل عبد الناصر ، ففى السنوات الأولى من حكم السادات تم الإفراج عن المسجونين السياسيين من جماعة الأخوان وذلك ضمن المصالحة التى لجأ إليها السادات كسبًا لتأييد قوى المعارضة ، وتمخض عنه نتيجة الفكر الإخـوانى عبر أهم ممثليه بشكل أو بآخر من المفكرين الإسلاميين من أمثال محمد سليم العوا وصلاح عبد المتعال ومصطفى مشهور وعبد العزيز كامل ويوسف القرضاوى وبشكل ما الشيخ محمد الغزالى .

غير أنه بين السبعينيات والثمانينات كانت قد جرت مياه كثيرة .

كان من الواضح أن العلاقة قد ساءت بين الدولة وجماعة الإخوان وهو ما ترجم عنه فى توجيه ضربات عنيفة ضد الإخوان فى شتى الميادين : الإعلام / ومصادر التمويل والنقابات المهنية / وإعادة تشكيل الأسر داخل الجامعة ضد سيطرة الإخوان والتيارات الإسلامية بوجه خاص وقد توج هذا كله بالقبض على قيادتهم والقضاء على كل ما يحول بينهم وبين دخولهم الإنتخابات (١٩٩٥)(*) .

والملاحظ أن الدولة فعلت كل ما فى وسعها لفشل مجهودات الإخوان ، منذ فترة من الثمانينات ، فلم تسمح لهم بإعادة تجارب قديمة ، حاولوا فى التجربة الجديدة إيجاد جبهة قوية متماسكة ، مرة مع حزب العمل والأحرار ، ومرة أخرى مع حزب الوفد ، فلم تأت تجربة إنتخابات ١٩٩٥ على شاكلة التجارب السابقة فى إنتخابات ١٩٨٤ ، ١٩٨٧ (وهناك تجربة أخرى أعلنت فيها جماعة الإخوان وحزبا العمل والوفد مقاطعتهم للإنتخابات التشريعية عام ١٩٩٠) ولذلك بدا إصرار الدولة عنيفًا فى عدم السماح بوجود حزب دينى للإخوان ، أو الإقتراب بأية صورة من إنتخابات منتصف التسعينيات حيث لن تجد أى جهود للجماعة الممزقة المسجونة قياداتها العاجزة ماليًا ودعائيًا فى إحراز أى مكسب سواء مع أى حزب قائم أو بشكل مستقل .

وبذلك لم يترك للإخوان فرصة لتطبيق شعاراتهم ، أو تحويل أفكارهم الإسلامية إلى واقع جديد مع الواقع الجديد فى نهاية القرن (٤) .

وهو المصير الذى لقيته – بشكل أكثر عنفًا – الجماعات التى انبثت من جماعة الإخوان عبرسيد قطب أو بعيداً عنه .

لقد كان أكثر ما يميز هذه الفترة رافد ثورى يعد امتداداً للأخوان فى فكر سيد قطب خاصة بكتابه الملحوظ (معالم فى الطريق) .

إن هذا الرافد الجديد الذى بدا أكثر ظهوراً فى السبعينيات كان ينتمى إلى ثقافة شعبية سائدة ومغذاه من القهر الاقتصادى مما أفرز الثقافة الدينية العنيفة بوجه خاص

لقد كانت هذه الجماعات – التى سنعود إليها أكثر من مرة – هى التى تمثل الثقافة الجديدة فى التيار الدينى ، وفى وجود أزمة تعانيها بقية الثقافات الموضوعية الأخرى ، الساعية لمنطلق التغيير والتجديد والتحديث ، وفى وجه أزمة حياتية اقتصادية وسياسية وأخلاقية واجتماعية عامة تعانيها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى .

غير أن أكثر ما يميز هذا الرافد الأخير أنه يميل إلى العنف ويدفع إليه سواء فى ممارسته الفعلية أو أفكاره الثورية .

وإلى جانب ذلك ، لا نعدم رافداً آخر لا يحمل رؤية للعنف ، وإن كان يحمل دعوى أكثر اعتدالاً واستنارة ، وهو فى ذلك يكتفى بتطبيق الشريعة الإسلامية ، ويحتفى بالتكنولوجيا وإن كان ذلك يحدث فى المظهر العام "رافضاً ما وراء التكنولوجيا من علم وفكر وفلسفة " .

وهذا التيار الأخير يسمى أصحابه (بالسلفيين الجدد) أو (التيار الإصلاحى الجديد) والملاحظة التى تفرض نفسها علينا هنا إن هذا التيار وإن كان يمثل امتداداً للشيخ محمد عبده ، غير أنه لا يخرج عن صورة الفكر الإسلامى كما عبر عنها رواده الأوائل .

ويلاحظ محمود أمين العالم أن ذلك يبدو فى موقفه رافضًا ، بشكل راديكالى لما يسمى بالتغريب والحداثة والنهضة العربية ، وينتهى إلى اندماج مصلحى عملى مع الأنظمة الرجعية ومع المشروعات الرأسمالية العالمية .

وينتمى إلى هذا التيار عدد كبير من الإسلاميين من أمثال محمد عمارة وطارق البشرى وإلى حد ما فهمى هويدى بدرجات ويلتقى أفراد هذا الرافد بآخر فى بداية التسعينيات وإن كان هذا الأخير أكثر استقلالية .

وهو ما يصل بنا إلى رافد آخر أكثر وعياً وظهوراً على مسرح الأحداث .

وهذا الرافد يمثله أحمد كمال أبو المجد منذ فترة مبكرة ، وإن تميز قبل ذلك بكثير باتخاذ موقف بعيد عن الغلو وقد تبلور رد فعل هذا التيار أكثر خلال حرب الخليج الثانية .

وكان أكثر ما يميز هذا التيار أن طرح خلاله كمال أبو المجد رؤية بعنوان (نحو تيار إسلامى معاصر) ثم ما لبث أن نشر بكتاب (رؤية إسلامية معاصرة) عن دار الشروق بالقاهرة ١٩٩٢ ، كانت كلها تدعو إلى طرح القضايا الإسلامية المعاصرة فى إطار من (الاجتهاد) المشروع والرؤية الهادئة ، وكان أهم رموزه التى عبرت عنه ووقعت على بياناته محمد سليم العوا وحسن شافعى ومحفوظ عزام وعائشة عبد الرحمن وعبد الودود شلبى ومحمد المعلم وأحمد عادل كمال وغيرهم (٥) .

وثمة رافد تال يسمى (باليسار الإسلامى) وهو كسلفه - لا ينتمى لنظرية أو إطار إسلامى متكامل ، وإن كان تركيزه الرئيسى يدور حول محاربة الظلم الاجتماعى والسياسى والاجتهاد فى سبيل الله والمستضعفين والتمسك بالديمقراطية وهو ما نجده تفصيلاً - فى العدد الوحيد من كتاب د. حسن حنفى بعنوان (اليسار الإسلامى) الذى تضمن أكثر من تفسير لأكثر من كاتب .

على أن أكثر ما يميز خطاب هذا التيار ذلك الغموض العام ما ينتفى معه "مقومات التجانس" والتنظيم والقيادة لهذا التيار فضلاً عن الثقل الجماهيرى ، نظراً لتلازم معنى اليسار والشيوعية فى أذهان الكثيرين " والجدير بالذكر أن بعض المنتمين لهذا التيار يشيرون إلى تأثرهم بالفكر الإيرانى ، ومن أقطابه على تشريعاتى وهو بدوره فكر لا يخلو من الغموض والتعقيد بفضل جملة من العوامل من بينها إلتزام مبدأ التقية .

وقد يكون من المهم أن نعود إلى أكثر الروافد عنفاً الآن .

لقد ظهر هذا التيار ، خاصة ، عقب هزيمة ١٩٦٧ ، وكان من أهم ممثليه تنظيم (الفنية العسكرية والتحرر الإسلامى) لصالح سرية (والتكفير والهجرة) و(جماعة المسلمين) لشكرى مصطفى ، اللذين خرجا من طابور الإخوان فى السبعينيات ، وكان أكثر الدوافع لذلك أحداث هذا العقد ، كذلك ، يمكن العثور على عديد من الجماعات الأخرى فى هذا الرافد وإن كان أقل شأناً وأكثر عنفاً .

وبمراجعة أفكار تنظيم (الجماعة الإسلامية) - على سبيل المثال - سنجد أنه كان أقرب فى امتداده العضوى من جماعة الإخوان من تفسير سيد قطب للمجتمع الجاهلى

بل كان أكثر غلواً فى التعبير عن أفكاره من تنظيم صالح سرية "فكفر مثله كلا من النظام والمجتمع "ويعنف شديد .

ويمكن أن نجد فكر هاتين الجماعتين فى أدبياتهما فصالح سرية كتب (رسالة الإيمان) وشكرى مصطفى كتب كلا من (التوسمات) و(الخلافة) ويسبب الفكر العنيف ضد المجتمع لم يكن يمثل تلاقى أى من هذه الجماعات رد فعل إيجابى ، ومع ذلك فإنه بعد هذه الأزمة ظهرت عدة تنظيمات أخرى لا تقل عنفاً كتنظيم الجهاد الثانى لكرم زهدى ، وهى الفترة نفسها التى شهدت قيام (الجماعة الإسلامية) و(الجهاد) (٦)

وعلى الرغم من أن الحد الفاصل - أحياناً - بين فكر فصائل جماعة الجهاد والإخوان لا يكمن واضحاً .. فإن الباحث يستطيع تمييز الحد الفاصل بينهما ، وهو تمييز يكون من الوضوح الذى لا نجده أحياناً حين نحاول أن نفصل بين أجنحة (الجهاد) وأجنحة (الجماعة الإسلامية) بما يشير إلى أن التيار الفكرى التالى لجماعة (الإخوان) يشوب تنظيماته الغموض بدرجة ما .

وهو غموض ناتج عن أن جماعة (الإخوان) تحاول أن تمارس السياسة بشكل أكثر قرباً من التحالف مع الأحزاب أو الجماعات العلنية التى حولها بشكل علنى ، فى حين (الخطاب) الباطنى لها يكون معلناً أو واضحاً بهذا الشكل خاصة فى الفترة الأخيرة ، فى حين أن التنظيمات الأخرى ، التالية لجماعة (الإخوان) تحاول أن تمارس (نشاطها) بشكل علنى إما فى تكفير المجتمع أو تغيير النظام أو فى الإعلان عن أهدافها بوضوح داخل مصر أو خارجها .

وبهذا الشكل ، نلاحظ فى التيار الإسلامى أن الحركة السياسية كانت غالبة على الفكر وإشكالاته التى لم تحسم أكثرها ، وفى المقابل ، لم يكن ليترك النظام أياً من روافد التيار الإسلامى ليلعب دور فكرى أو سياسى على الساحة ، وتجربة (الإخوان المسلمين) أبلغ دلالة على ذلك .

كان رافد الإخوان يواجه الإخفاق المرة تلو المرة ، حين حاول أن يعبر عن فكره خلال التحالفات أو (الأسلوب) الذى لجأ إليه ، وقد ظهر هذا فى عديد من المرات سواء تحالف الإخوان مع الوفد (انتخابات ١٩٨٤) أو مع العمل والأحرار (١٩٨٧) أو فى مقاطعة الانتخابات مع حزبى العمل والوفد (١٩٩٠) أو حين تنبه النظام نفسه لخطورة فكر الإخوان الذى يحرك ممارستهم فى الخليج أو السودان ، ومن ثم ، بادر مبكراً قبل انتخابات ١٩٩٥ إلى التذرع بعدة إتهامات قانونية فألقى القبض على عناصر الجماعة فى أغلب المحافظات ووجه تهماً خطيرة إلى قادتهم تحولوا بعدها إلى المحاكم

العسكرية ليحكم عليهم أحكامًا قاسية ، وتتولى بقية أجهزة الأمن بالإجهاز سياسيًا على من بقى منهم خارج السجن .

وعلى هذا النحو ، فإن أيًا من التنظيمات أو الجماعات الإسلامية لم تستطع أن تلعب دوراً فكريًا فى تأكيد كثير من الأفكار التى دعا إليها قادتها ، وبقيت القضايا العامة التى دعا إليها التيار الدينى تتأرجح بين السياسة والمجتمع والدين ، فمسألة التراث لم تحل وعلاقة الدولة بالدين لم تحسم ، وقضية الديموقراطية لم تتعد قط صورة (الشورى) كما دعا إليها الكثير ، وقضية النهضة الإسلامية فى الغالب لم تتعد العودة للوراء لاستلهام الماضى أو نقله كما هو ، كما أن مسألة الغرب ظلت هى هى فى الفكر الدينى لم تراوح مكانها فى كثير ، إذ ظلت علاقته به علاقة يشوبها الحذر والكفر خاصة أن الغرب لعب دور المستعمر أكثر من دور الحضارى .

لقد تعددت الإشكاليات التى لم نجد لها حلاً جذريًا فى الواقع .

ولم تكن مأساة هذه الإشكاليات غير تفسير لثقافة تقليدية لم تستطع الخلاص من تربص النظام فظل رفض الدولة كما هو ، ورفض الحاضر لم يتغير والخلاص (بالتقية) أو العنف السائد بها ولم يستطع أى رافد من هذه الروافد من إنجاز مشروع إسلامى جاهز حتى اليوم .

كما لا يجب إغفال أن العلاقة بين هذه الروافد نفسها لم تكن من العمق بحيث تحسم الإشكاليات الفكرية الرئيسية التى تواجهها أو التى بينها ، إذ أن هذه الروافد كانت تلتقى أو تبتعد حسب مواقفها الذاتية المتغيرة من الأحداث وعلى سبيل المثال ، فإن موقف جماعة (الإخوان المسلمين) ورموز حزب العمل (وقد كان متحالفًا مع الإخوان) لفترة ، هذا الموقف كان واضحًا فى أزمة الخليج ، ففى حين تولى الإخوان رفض موقف العراق فى توجيه السلاح العربى للقلب العربى ، فقد كانوا – فى النهاية– مع العراق لرفض الموقف الغربى ، وفى حين نجد أن الرموز الإسلامية فى حزب (العمل) كانوا لا يبدون شجاعة فى تأييد الضحية – الكويت – فإنهم منذ اللحظة الأولى تولوا مهمة الدفاع عن العراق فى غزوه للكويت .

وكان واضحًا أن الرافد الرسمى يلتزم جانب النظام ورموز الإسلاميين المستقلين تذبذبت مواقفهم حسب رؤيتهم الذاتية ، بل أن موقف الإخوان نفسه اتسم فى فترة من الفترات بالانقسام حين ثار إخوان الكويت على إخوان السودان على إخوان مصر .. ألخ .

وباختصار ، لم يستطع التيار الإسلامي الخلاص من أسـر المـاضى/ التـراث ، أو الحاضر / النظام ، أو الذات / التشتت فأجهض هذا كله محاولة الخروج بخطاب فكرى متسق ، وهو ما يلخص حركة الفكر الإسلامى فى نهاية القرن العشرين .

وهنا نصل إلى حركة الفكر المسيحى .

التيار المسيحى

وكما أسهمت السبعينيات بمعاودة التيار الإسلامى لنشاطاته ، كذلك كانت إيذانًا بتشكيل دور جديد لروافد المسيحية فى المجرى العريض .

بيد أن ثمة بديهيات هنا لابد من الإشارة إليها قبل أن نعود إلى (الخطاب) المسيحى فى السبعينيات .

* ومن ذلك أنه لابد من أن يفهم الموقف المسيحى ، على أنه أحد روافد التيار الدينى العريض ، فمن الخطأ النظر للفكر المسيحى أنه يتخذ موقفًا يختلف عنه فى الإطار العام ، فالفكر المسيحى فى مصر يمثل أحد روافد التيار المصرى ، الذى يواجه عصراً كاملاً أو زمنًا غريبًا كاملاً ، فيكون الاختلاف هنا قائمًا – فى الأساس الأول – بين الفكر العربى المصرى (والمسيحى جزء منه) – والتيار الغربى (والمسيحية الغربية عنصراً من عناصر تكوينه) . (٧)

* ومن ذلك أن الموقف المسيحى هنا (هو موقف الأغلبية الأرثوذكسية) فضلاً عن موقف الأغلبية ، التى ارتبطت بالمصير المصرى الإسلامى فى مصر إرتباطًا كاملاً سواء فى التطور الحضارى أو الصراع مع الغرب .

وعلى ذلك فإن التطور القبطى فى مصر، إرتبط عضويًا بالتطور العربى ، وهو ما يميز الشخصية المصرية ، وهو ما يمكن القول معه أن القبطية (الأرثوذكسية) المصرية تظل أمتن خيوط النسيج المصرى على الإطلاق ، سواء فى الموقف من الحروب الصليبية مروراً بالتصدى للإحتلال البريطانى ، وبلورة الفكر المصرى طيلة هذه الحقبة ، وصولاً إلى ما أتى الصراع العربى – الإسرائيلى – من متغيرات كثيرة .

* ومن ذلك أيضًا أن تناول الروافد المسيحية وتياراتها وتحديدها فى تقسيمات شكلية ليست غير محاولة تسهيل لطريقة البحث ، فكل النتاج الفكرى (الخطاب) المسيحى فى مصر لا يمثل فى الجانب المسيحى منه (رؤية فكرية متكاملة) وإنما هى عدة آراء متنوعة وأفكار متفرقة بما يتشابه معه روافد التيار الإسلامى فى أغلبه .

وهو ما يقرب بنا من تشكل الروافد وتباينها فى بداية السبعينيات .

فقبل فترة السبعينيات تميزت فترة عبد الناصر بتعاطف كنسى وقبطى مع القيم السياسية الجديدة ، وبهذا ظهر تيار يؤيد الناصرية ، ويجد طريقه بين الأقباط وداخل الكنيسة ، ولكن الوضع اختلف بالنسبة للأقباط ، عنه بالنسبة للكنيسة .

فمن داخل الأقباط ظهر تيار مؤيد لسياسات عبد الناصر وهو التيار الذى أيد الإشتراكية ومنه فصائل من التيار الشيوعى .

كذلك انضم لهذا التيار الجيل الجديد ، الذى انفتح وعيه مع ازدهار السياسة الناصرية ، وبلوغ مصر وعبد الناصر مجدهما القومى والعربى ، ودورهما العالمى المؤثر ، ولكن الأمر اختلف بالنسبة للكنيسة ، فما ظهر داخل الكنيسة من تأييد للنظام الناصرى اقتصر على سياسات الدولة ، والتعاون معها فى القضايا المصرية ، لكن لا نستطيع أن نفرض أن جزءًا من الكنيسة كان يمثل تيارًا مؤيدًا لعبد الناصر ونظامه على الإطلاق .

المهم أنه لدى باحثى هذه الفترة كان دعم الكنيسة للسياسة الداخلية للدولة جزءًا أصيلاً من التفاهم بينهما ، وجزءًا غير مكتوب تقوم الكنيسة بمقتضاه بتأييد السياسة الداخلية ، وتقوم الدولة من خلالها ، بتعظيم دور الكنيسة ، كمؤسسة تمثل قطاعًا من المجتمع وتعظيم دور رجال الدين ، كممثلين عن الأقلية [٨] .

على أن الأمر إختلف عنه فى السبعينيات .

ويلاحظ أبو سيف يوسف هنا أن التوتر الذى ظهر بين المسلمين والمسيحيين فى بداية السبعينيات اتخذ أبعادًا لم ترها البلاد منذ بدايات القرن التاسع عشر ، وظلت مسببات التوتر طيلة السبعينيات وإتخذت أشكالها فى إطار سياسى – اقتصادى– اجتماعى محدد يلخصه على النحو التالى :

علاقة الدين بالدولة وحماية الأسرة وزواج المسيحيين ومطالبة الدولة بالتصدى لما يعانيه المسيحيون من تصرفات (الجماعات الإسلامية المتطرفة) ومن الدعاة الذين يعرضون بالمسيحية والمسيحيين [٩] .

فى الاضطراب الحاد الذى شهدته تلك الفترة انصرف الشباب القبطى إلى (الكنيسة) للبحث عن الملاذ والحماية (كان البابا شنوده يلقى عظته كل أربعاء فى الكاتدرائية) إذا كان تطاردهم الجماعات الإسلامية المتطرفة وتوالى الأحداث الطائفية كذلك ، لوحظ تحول كثير من الرموز المثقفة – اليسار أو الليبراليين من الأقباط – إلى الاتجاه الدينى أو المحافظ ، وغداة إعلان السادات سياسته الديمقراطية والليبرالية والاقتصادية ، تأثر الدور الاقتصادى للأقباط ، والدور السياسى للكنيسة والاتجاه المسيحى الدينى ، وتراجع دور العلمانيين (أعضاء الكنيسة) لصالح دور رجال الدين[١٠]، الرأى الآخر أن اليسارية كانت المجال الذى (اختارته) القبطية للتعبير عن نفسها حفاظًا على كيانها .

وباختصار تسببت أحداث كثيرة فى أن تتركز القوة المسيحية الجديدة في يد الكنيسة لاخارجها فى حين تقلصت الصفوة القبطية وأصبح من يريد أن يلعب دوراً فى الفترة الجديدة عليه أن يلعبه من داخل رجال (الأكليروس) .

وعلى ذلك ، فبعد أن كانت الصفوة القبطية تلعب دوراً وسطيًا تحاول به التفاهم مع الكنيسة مرة والدولة مرة لاسترضاء الطرفين ، عملت طبقة (الأكليروس) الجديدة على انهاء دور هذه الصفوة فاستبدلت الأحداث بالصفوة القبطية ، وبرز البابا شنودة الذى بدأ يلعب دوراً أكثر حسمًا (على المستوى السياسى) بعد أن كانت الكنيسة تحرص على ألا تتدخل فى السياسة بمفهومها العام .

لقد استفادت الكنيسة من هذه الاضرابات ليبرز على رأسها البابا شنودة ذا الشخصية "الكارزماتية" الطاغية " ورغم أننا لا نخطئ فى هذه الفترة بروز عناصر قبطية من المثقفين اليسار والعلمانيين والمنعزلين والأراخنة (الأفندية من المثقفين فى فترة سابقة) والتوفيقيين ... إلخ ، فإن النظرة العامة لروافد التيار المسيحى فى ذلك الوقت لا تخطئ وأبرزها وأهمها على الإطلاق وقد تمثلت فى (البابا) وقد تحول الآن ليمثل تيار (المسيحية السياسية) ينميه – على المستوى الشخصى – حس سياسى عال ، وعلى المستوى الذاتى "كارزمية طاغية " .

وهو ما يمثل أول الروافد المسيحية وأهمها .

كان تيار الأصولية المسيحية هو أهم التيارات التى ينطوى تحت لوائها عدد كبير من (الأكليروس) ، وهذا التيار التقليدى كنا نجد فيه أكثر الشخصيات المسيحية اختلافًا معه فى الباطن ، لكنها فى العلن لم تكن لتجرؤ على إظهار هذا الاختلاف رغم أن الأنبا شنودة نفسه كان يضعهم أحيانًا فى خانة المعارضة ، ومنهم على سبيل المثال الأنبا جريجوريوس والأب متى المسكين ، بل انضمّ للكنيسة فى عصر السادات عدد كبير من المثقفين الماركسيين والعلمانيين .

وقد أفرز هذا الانحياز للبابا نمواً متسارعًا فى (قوة) البابا خاصة أنه رفض التعاون مع نخبة العلمانيين والمثقفين الذين كانوا يتعاملون مع الدولة فى فترة سابقة.

وفى ظل الأحداث التى درات فى السبعينيات كان من الواضح أن الحس السياسى (الزعامى) للبابا شنودة قد وصل إلى أقصاه ، فلم يعد ليفصل بين الدين والدنيا (كالأب متى المسكين) ، ولم يعد ليقلل من تأثير طغيان الكنيسة فى كثير من الأمور لزياده اتجاهات (ميلاد حنا ويونان لبيب رزق) ولم يعد يؤثر الاتجاه التوفيقى بين الدنيا والدين ممثلاً فى بعض المثقفين (كوليم سليمان قلادة) إلخ .

وحين سأله البعض عن صعود الحس السياسي في دولة يمثل فيها تياراً أو رافداً مدنيًا ، قال :

" هل تريد منا كقادة دينيين أن نأخذ موقفًا سلبيًا كاملاً لا نراعى فيه شعور ولادنا [11] ويذكر أنور السادات فى إحدى خطبه أنه ذهب للأنبا شنودة فى إحدى الأزمات وقال له فى معرض حديث طويل معه (يعنى أنت مش عايز تعمل زعيم ...؟) [12]

هذه إطالة لابد منها للوصول إلى أمر هام ، هو أن (الخطاب) المسيحى إبان السبعينيات تشكل بشكل مغاير لما كان قبل ذلك وهى سمة اشترك فيها (الخطاب) الإسلامى كذلك فى هذه فترة مع التيار المسيحى .

على أن(الخطاب) المسيحى فى بحثه - خلال (البابا) شنودة - عن الهوية كان يحاول أن يمارسها فى اتجاهين :

- العلاقة مع الحاكم .
- العلاقة مع الذات .

ويمكن أن نعرض لهذا الخطاب بالتفصيل أكثر ، إذا كان هذا يرتبط بالإجابة عن عدة تساؤلات أكثر عمقًا كانت تشغل وعى النخبة المسيحية كجزء من النخبة المصرية :

- من أنا ؟ (البحث عن الهوية)
- من الآخر؟ (البحث عن الغرب) .
- من يحكم ؟ (البحث عن النظام) .

على أن (خطاب) البابا شنودة فى ذلك الوقت كان يمارس بشكل جدى لتكوين (هوية) جديدة مستعدة للتعامل مع النظام الجديد بشكل أكثر جذرية ، كان على البابا فى سبيل ذلك أن يمارس جملة من المواقف ضد الرئيس السادات فيما يشبه (المقاومة السلبية) وذلك فى عدة مناسبات إبان الفتن الطائفية التى حدثت فى نهاية السبعينيات تمثل هذا على سبيل المثال فى المؤتمر القبطى عام ١٩٧٧ (قبلها كانت هناك معارضات ضد النظام لكنها كانت محدودة) حين انعقد مؤتمر بطريريكية الإسكندرية وتناول عدداً من القضايا التى تمس الأقباط وتبنى مطالبهم [13] .

وكان أكثر ما يميز هذا المؤتمر الوزن الكبير (للأكليروس) فيه إذ ضم هيئات الأكليروس وأعضاء المجلس المحلى وأعضاء الجمعيات القبطية والأراخنة .. ألخ .

مما يدل على أن (الأنبا شنودة) كان هنا يمثل تيار (الأكليروس) الذى سعى للانفراد بالسلطة السياسية كممثل للكنيسة التى هى – فى النهاية– ممثلة لأقباط مصر جميعهم ، وهو بذلك يكتسب صفة (الزعامة) السياسية التى دعته للسيطرة على كثير من المؤسسات والصحف ، وسعى للسيطرة على مواطنيه من المثقفين ، إذ مارس جهوداً كبيرة للهيمنة على (المجلس الملى) فى انتخاباته المتوالية ، فهيمن على كل المسائل الإدارية والمالية للكنيسة فهو الذى يشرف على الميزانية وإدارة الأملاك الكنسية وإدارة الأراضى والجمعيات القبطية وإدارة الكنائس المالية وإلى حد ما كنائس المهجر وأقباطها وعدد هائل من المحافظين الأقباط .. ألخ .

وهو ما حدث بشكل ما بالنسبة إلى المجلس الأكليريكى فقد كانت هيمنته عليه قبل ذلك فى حدود اختصاصاته التى تتركز على النواحى الكهنوتية البحتة وتصبح خطورة المجلس كاملة حين يتحكم فى عزل هذا القس أو ذاك أو فى التحريمات المختلفة .

وقد ظهر أثر البابا الكبير للتأثير فى مواطنيه فى كثير من القضايا الوطنية مثل قضية زيارة القدس أو مثل موقفه العام من إسرائيل ، أيضًا فى الدفع بمواطنيه للمشاركة فى الانتخابات الرئاسية أو التشريعية وإعداد قوائم للمجالس الكنسية .

الأكثر من ذلك أنه ينفرد بتصريحات على جانب كبير من الخطورة ، كتأييده لعدم قيام حزب قبطى فى مصر ، وهو رأى فى ظاهره تأييد للوحدة الوطنية ، لكنه – فيما يبدو – كيلا تتسرب منه القوة السياسية أو يشاركه فيها أحد أو يقسمها معه مما يقلل من نفوذه .

وهو فى هذا كله ، سعى للابتعاد عن معارضيه من الليبراليين أو اليساريين وتحديد دور النخبة القبطية – المدنية – من داخل الكنيسة .

وهو فى سبيل ذلك كان يحقر من شأن (معارضيه) ويقلل من شأنهم [١٤] .

ومن هنا بدأ يتردد بين عدد من المثقفين الأقباط مصطلحات مثل (ديكتاتورية البابا) و(البابا الظاهرة) ، فى حين بدا صمت كثير من تقاة الأقباط المؤيدين للبابا فى العلن لا يخلو من دلالة ، وعلى سبيل المثال صمت الأنبا جريجوريوس على كثير من مواقف البابا .

وهو ما يتضخم معه دور التيار الآخر المعارض .

وهو ما يمكن أن يطلق عليه التيار التحديثى .

لم تكن هموم المعارضة تبتعد عن واقع (الأكليروس) ، بل على العكس من ذلك كانت رد فعل لها وتحديداً إحكام قبضة البابا فى كل أمور الكنيسة ، ورفض أية سلطة (باسم التحديث أو العلمانيين أو اليساريين) التدخل فى أى شأن من شئون الكنيسة أو الاقتراب منها بأى نقد .

وفى الواقع ، فإن القضية لم تأخذ شكلاً محافظًا وتحديثيًا كما يذهب البعض (١٥) وإنما اتخذت احتجاجًا - فى المقام الأول - على سلطة البابا المطلقة .

لقد أصبح للبابا الآن خطابان :

- خطاب الدولة .

- خطاب المعارضة .

ولما كان خطاب الدولة اتخذ شكلاً رسميًا حاول فيه تأييد الدولة خاصة فى القرارات السياسية الخارجية ، فقد بقى خطاب المعارضة .

وهذا الخطاب الأخير سنعرض له من موقف المعارضة نفسها .

وإذا كان خطاب البابا كنسيًا (شموليًا) فإن الخطاب الآخر ، حاول أن يفصل الدين عن الدولة توطئة للتخفيف من (زعامة) البابا الطاغية ، فهذه الزعامة يمكن أن تخلق حالة من الاضطراب الحاد أقلها أن تكون هيمنة البابا على مواطنيه من الأقباط إيعازاً بفصل رأى المواطنين أو ازدواجية المواقف .

وهنا يطرح السؤال نفسه .

هل الاستراتيجية واحدة لدى (التيار الدينى بقيادة الأنبا شنودة) ولدى التيار الدينى لدى المعارضة الديكتاتوريه ؟ أم هناك خلاف فى الاستراتيجية ؟ أم هناك خلاف فى التكتيك فقط ؟

وهذه الازدواجية كانت أكثر وضوحًا ، حين دخل المثقفون والنخبة السياسية منذ فترة مبكرة إلى الكنيسة ولم يخرجوا ، وحين ترك الأقباط - على المستوى الشعبى - لصاحب الكنيسة - البابا - حرية تناول القضايا ، خاصة من السبعينيات ليتحدث باسمهم خاصة بعد إثارة قضية العلاقة بين الدين والدولة بمواقفه المعروفة .

وقبل أن نتمهل عند عدد من مواقف (المعارضة) سوف نشير بسرعة إلى أهم من يمثلهم .

نستطيع أن ندرج من معارضى البابا عديد من الشخصيات فى هذه الفئات :

- المثقفون العلمانيون .
- المثقفون من اليسار .
- المعارضون الكنيسيون .
- مجلة (مدارس الأحد) فى فترة ما .
- مؤسسة (سان جورج)
- أقباط المهجر .

ويظل "خطاب" المعارضة الظاهرة هو رفض تدخل الكنيسة فى شئون الدولة لتتفرع منها قضايا أخرى كقضية (الديكتاتورية) و (الفساد) .. ألخ .

وهى تعد من أهم قضايا الكنيسة التى خرجت إلى الرأى العام فى الفترة الأخيرة.

وسوف نلتقى أثناء ذلك عدد من المعارضين والمحايدين برؤية خاصة من أمثال سليمان نسيم وكمال زاخر ووليم سليمان قلادة وأبو سيف ويونان لبيب رزق وغالى شكرى وسمير مرقص .

الأكثر من ذلك أننا سوف نلتقى عدد من رموز المعارضة الصامته من رجال (الأكليروس) ممن يفصلون تماماً بين السياسة والدين وفى مقدمتهم الأب متى المسكين .

وسوف نلاحظ أن دائرة المعارضة سوف تتسع أكثر إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك عدداً آخر من الكتاب الجادين والأكاديميين ممن يمارسون النقد بشكل أكثر حيدة وهى حيدة تأتى - على العكس من السابقين - انطلاقاً من الشخصية أكثر من التوجه ، ومن الاقتناع أكثر من المواقف الشخصية .

ورغم أن قضايا (المعارضة) فى الصحف والمجلات التى أثارت فيها القضايا كثيرة مثل : مشكلة الزواج والطلاق والفساد والمهاجرين والديمقراطية .. فسوف نتمهل هنا عند القضية الأخيرة ، الديمقراطية ، لنرى موقفا لمعارضة المسيحية من البابا .

بَدْهِىّ أن تناول قضية الديمقراطية مرتبطة أشد الارتباط بقضية ديكتاتورية البابا، وهى ما نلاحظه فى هذا السياق .

والديمقراطية هنا تنصرف – بشكل مباشر – إلى ممارسة هذه القيمة خلال العلاقة بين البابا (رأس الكنيسة) ورعاياه ، وهى علاقة ترتبط بعلاقة أخرى تكون بين البابا الذى يرفض عزل (الأكليروس) من إدارة الكنيسة ، مما يمد سيطـرته إلى كل شئ مما يصل بسلطته الروحية إلى الاصطدام بالسلطة السياسية .

وبشكل أدق ، يدور الصراع فى شكل من أشكاله بين البابا كسلطة روحية وبين الدولة كسلطة سياسية ، وخلال ذلك ، تتفرع عديد من المشكلات بين البابا نفسه ورعاياه ، مما يكسب قضية المعارضة أهمية خاصة .

إنه الصراع القديم بين الدين والسياسة .

ورغم أن هذا الصراع انتهى منذ فترة بعيدة ، فإنه راح يطرح نفسه بعمق منذ تولى البابا الكرازة المرقصية منذ بداية السبعينيات ، ومع ذلك فإنها لم تتوار قط مع تصاعد الأحداث أو هبوطها ، والغريب ، أن العلمانية بمعناها المصطلحى تعنى فصل الإسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، فإن المسيحية – بشكل خاص – كما لاحظ طارق البشرى فى دراسته (المسلمون والأقباط) تبدو صيغة محايدة فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط لأن المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة والابتعاد عن السياسة لا ينقص منها كعقيدة بينما الإسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا ، وإذا كانت نشأة العلمانية فى أوروبا ضد الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوء فى العقيدة نفسها(١٦)، وعلى هذا فإن قضية فصل السياسة عن الدين كانت قضية محسومة بالنسبة للفكر المسيحى فى العصر الحديث .

ورغم بداهة القضية فى الفكر المسيحى ، فإن إثارتها بشكل مستمر منذ السبعينيات ، كانت تعنى تغيراً كبيراً فى القيم التقليدية للكنيسة ولرجالها .

لقد أكد بداهة القضية الأب متى المسكين منذ بداية الستينيات ، ثم راحت تثار أكثر فى السنتين الأخيرتين بما لا يمكن أن يمثل أمراً عابراً ، لقد عبر عن هذا الأب متى المسكين حين قال منذ أكثر من ثلث قرن هذه العبارة :

(وسيان من حيث الخطورة والدوافع المنحرفة أن تطلب الكنيسة القوة من السلطان الزمنى أو تحض على الاستهتار بقوة السلطان الزمنى لأن فى الأولى خروجًا عن اختصاص الكنيسة ، وفقداناً لمصدر قوتها الروحية .. وفى الثانية خروجاً على المنطلق المسيحى ووصية الإنجيل ، ووقوعاً فى دينونة الله) (١٧).

ورغم أن الأب متى المسكين يسهب كثيراً حول ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة بشكل واضح ، فإننا لا نعدم فى العام الأخير من يردد هذا الرأى ولا سيما من بين المثقفين والأقباط أنفسهم ، ففى تحقيق لها فى مجلة (رسالة الكنيسة) عدد رقم ٤٧ – ص ٢٧ يقول أبو سيف يوسف بوضوح شديد :

(أنا لا أوافق اطلاقًا على العمل السياسى لرموز الكنيسة (رجال الدين) والوضع الحالى هو نتاج ضعف الحياة السياسية فى مصر ، وإذا اضطرت الكنيسة للخوض فى السياسة .. فهذه مسئولية العلمانيين المسيحيين) .

ثانياً : التيار العلمى – الغربى

وهذا التيار يعد امتداداً لتيار سابق كان يرى أن الحضارة الغربية وثقافتها وممثليها ليست غير الخيار الوحيد الذى يجب تلمسه للخروج من عصر التخلف ، وعلى هذا فقد رأى رواد هذه المدرسة قبل السبعينيات إننا يجب أن نأخذ من الثقافة الغربية المادة والثقافة معًا ، غير أن هذا التيار تطور أكثر بعد هزيمة ١٩٦٧ فعلى أثر الهزة العنيفة التى أصابت العقل المصرى عاد الكثير من ممثلى هذا التيار إلى تاريخ الفكر ليدرسوه ، ويخرجوا منه ما يجب الاعتماد عليه للخروج من هذه الهزيمة [١٨] .

وكان تاريخ الفكر – غالبًا – لا يخرج عن الفكر الغربى الخالص .

والمهم أن نشير أن هذا التيار يقف على النقيض من التيار السابق عليه ، فإذا كان التيار الدينى يتخذ من (المرجعية) الدينية الإطار الوحيد له ، فإن التيار الغربى يرى فى الغرب (المرجعية) الحضارية الوحيدة له ، مع الفارق أن هذا التيار الأخير تطور عقب ١٩٦٧ أكثر مما تطور التيار الدينى [١٩] .

وهذا التيار يكاد يكون فى تطوره أكثر تجانساً من غيره ففى الماضى كان من أبرز روداه لطفى السيد وسلامه موسى فى حين أن الحاضر يضيف حسين فوزى ولويس عوض وزكى نجيب محمود وخاصة قبل الستينيات ، حيث تحول بعد ذلك إلى نزعة توفيقية والأنبا جريجوريوس ... ألخ .

أما حسين فوزى ، فقد ظل فى عصر (النهضة) الأوروبى طيلة حياته ، إلى درجة أن آخر أعماله التى صدرت بعد رحيله مباشرة كان كتابه الذى اختار له اللفظة الأجنبية (الرينسانس) [٢٠] وفيه راح – فى رحلة طويلة – إلى عصور النهضة الغربية ومباهجها وشخصياتها الأسطورية ولم يخرج منها أبداً .

أما لويس عوض ، فإنه غاب طويلاً فى الثقافة الغربية منذ ترجم لهوارس (فن الشعر) عام ١٩٤٥ حتى أفاق على هزيمة ١٩٦٧ .

وبين الحرب العالمية الثانية وهزيمة ١٩٦٧ لم يخرج عن أشعار شلى وكتابات أوسكار وايلد ودراما شكسبير وأسخليوس مروراً بكتابات كثيرة فى الأدب الإنجليزى وأفكار (الاشتراكية والأدب) عن الغرب ، وحتى إبداعاته الفكرية اختار لها أسماء غربية خالصة أو ذات دلالات غربية خالصة :

بلوتولاند و(الراهب) إذا ما جاءت هزيمة ١٩٦٧ حتى كان قد عاد إلى كتابات نشرها عام ١٩٦٤ بعنوان : (المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى) ليعيد نشرها عام ١٩٦٩ بعنوان : (تاريخ الفكر المصرى الحديث) ومنذ هذا الوقت راحت كتاباته تبحث فى تاريخ الفكر المصرى عن النهضة الغربية ١٩٣٠ فى محاولة للخلاص من الصدمة.

ومع صدمة هذه الهزيمة تغير اهتمام لويس عوض فى حين أن (البوصلة) لم تتغير فى إشارتها إلى الغرب فقط .

وسوف نتمهل – أكثر – عند لويس عوض فى موضع آخر .

غير بعيد عن هذا فكر زكى نجيب محمود ، فليس من المصادفة أن تكون فلسفة زكى نجيب محمود تقوم – فى المقام الأول – على المنهج التحليلى الغربى ، والوضعية المنطقية بوجه خاص ، ووجه المصادفة هنا يتمثل فى أن القرن الثامن عشر كان محط أنظار أكثر مفكرينا ، والمدرسة التجريبية فى هذا القرن تعد أحد "أهم مصادر الاتجاه التحليلى المعاصر " أضف إلى ذلك أن الفلسفة عنده تظل منطقًا للعلوم ، فدور الفلسفة يظل – على عكس مما هو شائع فى القرون السابقة – وهو إلقاء الضوء على لغة العلوم .

وقد شدد د. زكى نجيب محمود للباحث لمرات عديدة أنه (ناقدُ الفكر) (٢١) وهو ما ينسحب على تناوله لكثير من القضايا والظواهر العلمية منها والأدبية .

وبوسعنا أن نواصل مع (ناقد الفكر) بمنهجه الغربى الصرف – منذ ترجم أول أعماله (الفلسفة اليونانية) ١٩٣٥ حتى آخر كتاب له (حصاد السنين) ١٩٩١ ومابين الاثنين نستطيع أن نبحر مع العالم ذى التوجه الغربى العلمى الجاد من شكسبير ١٩٤٣ و (قصة الأدب فى العالم) ١٩٤٣ ، و(شروق من الغروب) ١٩٥١ ،

و(المنطق الوضعى) ١٩٥١ ، و(خرافة الميتافيزيقا) ١٩٥٣ ، و(ديفيد هيوم) ١٩٥٨ ، و(المنطق الوضعى) ج٢ ١٩٦١ ، إلى آخر هذه الكتابات التى لم تتوقف عن ثلاثيته التى بدأت فى بداية السبعينيات بكتابه (تجديد الفكر العربى) فى بداية السبعينيات حتى رحل .

والجدير بالذكر أن وقفته فى بداية السبعينيات لم تكن كما هو شائع (ارتداداً) إلى التراث الدينى ، أو حتى – توفيقًا – كما يردد على فلسفته ، وإنما ما لا يجب اغفاله أن الغرب بعلومه التجريبية والطبيعية ومناهجها ظلت تدين هذا المفكر الكبير إلى نهاية حياته ، ولم يكن يهرب إلى الغرب قط ، وإنما كانت وقفته للبحث عن وسيلة لتأكيد الهوية العربية ، ولكن بمنظور غربى خالص .

كان السؤال الذى طرح منذ السبعينيات لديه هو : كيف تلتقى أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نعيش فيه ؟

وراح يجيب عن هذا السؤال إجابة واحدة طيلة ربع القرن الأخير ، ويقول فى آخر ما كتب :

(من معالم الرؤية الواضحة ... إن ما تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن ، على مستوى الوطن المصرى ، وعلى مستوى الأمة العربية ، فى آن واحد ، فما الذى تقدم به الغرب ثم فاتنا نحن فتخلفنا؟)

وبعد أن يسأل أسئلته الواعية يجيب :

(إنه على وجه التحديد ، العلوم الطبيعية ومناهجها ، لأن العلوم الطبيعية ومناهجها هما اللذان استحدثا مع النهضة الأوروبية)[٢٢] .

إن زكى نجيب محمود لم يقلل من غلوه للانحياز للعلم الغربى وآلاته التكنولوجية فقط ، وإنما أضاف ، فى السبعينيات ، إلى الموقف الانتقائى الإجرائى ، والبعد الروحى دون الخلاص من الموقف الأول : العلم والتكنولوجيا وشروطهما .

ولا يجب أن ننسى هنا أن عبد الرحمن بدوى صاحب الاتجاه الغربى ينتمى إلى ما يمكن أن يطلق عليه (بالوجودية) ، فخطابه يمثل تجربة فلسفية واعية تميل إلى فلسفة الغرب ، وقد كان أكثر مفكرى عصره ، وعيًا بما تقدمه أوروبا وتحتمه كشرط من شروط العيش فى هذا العالم ، وهو ما يفسر كيف شغل بالمناطق الفكرية العلمية لدى الغرب ، بل فى إطارها يرى صورة الإسلام ونصوصه التى قدمها بالعربية .

حقًا ، لقد عارض كثيراً من أفكار الغرب ، لكن معارضته كانت تعود إلى الفكر الغربى نفسه من حيث المنهج ، ويلاحظ على زيعور فى كتابه (قطاع الفلسفة الراهن) بيروت ١٩٩٥ : إن بدوى يرى أن الفكر الغربى إكتفى فقط يتمثل ما هو امكان فى الإلحاد : كالأيدولوجية الواعية إلى التأسيس على العلم ، والدعوة إلى جعل العقل مفكراً (٢٣) وما إلى ذلك مما يحيل الفكر العربى إلى فكر غربى خالص .

وعبد الرحمن بدوى نفسه (حالة) نموذجية لفهم تطور التيار الغربى الخالص كأحد التيارات الفاعلة فى البنية العربية منذ فترة مبكرة .

أما الأنبا جريجوريوس ، فرغم أنه ينتمى – كما رأينا – إلى المدرسة المحافظة وإلى رجال (الأكليروس) الكنسيين ، فإن التأمل فى فكره يؤكد على أن المرجعية الغربية قسماً مشتركاً فيه ، إن من يتابع كتاباته لا يفوته اعتزازه الكبير بالوطنية المصرية النابعة من أصول فرعونية قديمة ، وإيمانه الكبير (بالقبطية) ذى الأصول القديمة ، لكنه يضع هذا كله بشكل غامض فى إطار الفكرة أو الحضارة الإنسانية التى هى – فى الأساس الأول – غربية .

إنه يؤكد هذا بتأكـــيده أن لنا حضارة مصرية قديمة ، لكن لم يتنبه لها المحدثون من المصريين إلا بعد أن سبقهم إليها الألمان والإنجليز والفرنسيون ، والطليان والروس والأمريكان وغيرهم من علماء الغرب (٢٤) .

وهو بهذا يعزو كل ما يكتشف من آثارنا للغرب ، وهو ما يجعله لا يتوقف قط عند قضية (الأصالة والمعاصرة) كما يثيرها أهل الشرق ، فتراثنا وإن كنا نتذكره ، فلابد وأن نتذكر قبله أننا يجب أن نسعى إلى إحيائه وفى سبيل إحيائه لا نتردد عن أخذه من الغرب ، لقد بات علماء الغرب أكثر علماً بعلوم الشرق وحكمة الشرق" .

ومراجعة كتابات الأنبا جريجوريوس ترينا أنه يولع بالفكر الغربى ، فقد أصبح ملكًا للإنسانية كلها ، ومن خطأ الرأى إذن أن نرفض مدنية الغرب .

وهو ما يفسر عدم اهتمامه بالقول الذى يذهب إلى الخوف من غزو الغرب لنا .

ثالثاً : التيار – الليبرالى

وفى اختلاف مع التيار الدينى أو الغربى ، يقف أمامنا تيار آخر يتبلور أكثر ، عقب هزيمة ١٩٦٧، بعد أن كان تجمد بعضه فى الفترة الناصرية ، ولم يتخلق بعضه الآخر لافتقاد المناخ الذى توفر له فيما بعد .

وفى بعض الأحيان يمكن أن ينحت مصطلح (المجتمع المدنى) ليطلق على أصحاب هذا الاتجاه مع تفاوت روافدهم وتعددها .

ويمكن أن نرى فى حزب الوفد ورموزه الجدد أهم الروافد لهذا التيار ، فمنذ سمح لهذا الوفد بالعودة فى السبعينيات ، حرص على الهجوم على النظام السائد (الشمولى) مركزًا على الفترة الناصرية - بحكم التأثر التاريخى - مرددًا أن الديمقراطية ليست غير عملية تظهيرية زائفة لتداول الأدوار بين أطراف العملية السياسية وأن الحكم فى جوهره قائم على نظام الحزب الواحد .

وقد كان أكثر فرسان هذا الرافد وأكثرهم خصومة مع الفترة الناصرية أحمد أبو الفتح ، ووحيد رأفت وممتاز نصار ، ونعمان جمعة ، ود . محمد عصفور ، وعبد المنعم مراد .

غير أنه يلاحظ أن لهجة هذا الرافد تتغير عقب أزمة الخليج أو عقب نشوبها مباشرة لصفقة - فيما يبدو - تمت بين الحزب والنظام فإذا بممثلى حزب الوفد يتخذون موقفًا يكاد يكون شديد التطابق بشكل يثير العجب مع موقف الحزب الوطنى - الحاكم (٢٥) ولا يلبث بعد إنتهاء حرب الخليج أن يعود إلى موقفه القديم وإن كان باستحياء ليعود معه مفكروه من الأسماء القديمة أو بعض الأسماء الجديدة المنتمية له .

وهذا الرافد يظل أقرب الروافد الليبرالية من النظام وأكثر خصومة له على المستوى التاريخى .

هذا هو رافد الليبرالية القديمة .

ولا يمكن أن نخطئ تيارًا آخرًا أو رافدًا يغلب عليه سمة (الليبرالية الجديدة) ينتمى إلى الليبرالية القديمة لكنه يضيف إليها - أكثر - بعض الاجتهادات ، إذ أن رموز هذا التيار ليس لديهم أى ثأر تاريخى مع ثورة ٢٣ يوليو لأن هذه الثورة رغم بعض عيوبها فى التطبيق إلا أنها من جانب آخر أدخلت قطاعات واسعة لم يكن لها القدرة على المشاركة السياسية على الاطلاق " على حد تعبير ممثلى هذا التيار .

ونستطيع أن نميز فى رموز هذا التيار ما يكتب فى نشرته الشهرية التى تصدر تحت اسم (النداء الجديد) أسماء كثيرة ومن هؤلاء : سعيد النجار ووحيد عبد المجيد وحازم الببلاوى ، وأسامة الغزالى حرب ، وعبد المنعم سعيد ومحمود أباظة ... ألخ .

ونستطيع أن نقترب أكثر من هذه الجماعة ، لنتعرف أكثر على أهم ما تتميز به وثائق هذه الجمعية والنشر التى تصدرها بانتظام والشروحات المؤسسة لمنظريها – وفى مقدمتهم سعيد النجار ، ود. وحيد عبد المجيد – ومن الوهلة الأولى ندرك أن النظرة الشمولية لا تتوقف عندهم عند تجديد الليبرالية وحسب ، وإنما عند تجديد ايجابياتها عبر سياق التطور العالمى (٣٦) .

ونعتقد أننا نستطيع تلخيص "خطاب الليبرالية الجديدة فى عدة ملاحظات أساسية منها أن هذه الليبرالية – خاصة من خلال برنامجها ونشراتها – تعكس جوهر ما تريده ، فالبرنامج – على سبيل المثال لا يركز فقط على زيادة الانتاج أو على التحرير الاقتصادى إنما يتحدث عن التحرير الاقتصادى وعن التحرير الاجتماعى والسياســى ، ومن هنا فالبرنامج يمل المنطق الفلسفى لليبرالية بشكل هو الفردية .

بل الفرد بوجه خاص على اعتبار أن الفرد هو أساس المجتمع .

ويلاحظ أهم رواد الليبرالية الجديدة د . سعيد النجار (فى رسالته : الليبرالية الجديدة ومستقبل التنمية فى مصر ج١ ص ٣٩) أن أهم ما يميز الفكر الليبرالى هو الإيمان بأن الفرد يمثل حجر الزاوية فى تقدم المجتمع ومن ثم فهو يرفض النظرية الشمولية للاشتراكية التى تستند إلى مفاهيم جماعية ، يختفى فيها دور الفرد من حيث هو كيان مستقل فى إطار اجتماعى .

وهو رأى يتفق فيه أعضاء هذا الاتجاه .

إن وحيد عبد المجيد أهم منظر لهذا الاتجاه يلخص خطاب الليبرالية الجديدة فى عدة ملاحظات أساسية منها أن هذه الليبرالية تستوعب عدداً من الإجراءات التى قامت بها ثورة يوليو مما يعنى تعظيم الدور الاجتماعى مع الجانب السياسى ، كما أن ثورة يوليو – وهى تعلن أنه ليس لديها ثأرُ تاريخى – كانت مرحلة تاريخية فى التطور الاجتماعى والسياسى فى مصر .

وهى رغم مخالفتها أحياناً لحقوق الإنسان أو ضربها للأحزاب وقواعد الليبرالية "إلا إنها أدخلت قطاعات واسعة لم يكن لها القدرة على المشاركة فى العملية السياسية على الاطلاق (٣٧) ، كذلك فإن الفكرة الليبرالية هنا هى الفكرة الوحيدة التى تكفل التطور السلمى للمجتمعات ، ولا تدعى وجود أنماط ثابتة للمجتمع وإنما تضع جملة

قواعد أخلاقية مرتبطة بالتسامح وقبول الآخر مما يجعل المجتمع يمارس تطوره بشكل سلمي(٢٨) .

ويتوقف أحد منظرى الليبرالية الجديدة – وحيد عبد المجيد – عند أهمية التدخل الحكومى بقدر، ويقر بالوظيفة التوزيعية لا لإنتاجية الدولة المعاصرة ، أى أن التدخل لإعادة توزيع ناتج العملية التنموية ، وليس الأصول الاقتصادية عبر الأداة الضريبية والإنفاق على الخدمات الاجتماعية ، وضمان ظروف عادلة للعمل فى إطار السوق الحرة واقترن هذا التطوير بتجاوز الشك القديم فى الدولة ، التى كانت قد اعتبرت شراً لابد منه وبالتالى ينبغى تقليصها إلى أقصى حد ممكن وساعد على رسوخ الديمقراطية على تجاوز ذلك الشك ، ومن ثم اعتبار الدولة التى تخضع أجهزتها للمراقبة ، والمحاسبة أداة للخير العام حيث تسعى إلى ضمان التوازن الاقتصادى ومعالجة الاختلالات والقيام بالاصطلاحات اللازمة كى لا يبقى أحد بقدر الامكان خارج نطاق عملية التنمية فأهم ما يميز الليبرالية الجديدة العناية بتنمية المجتمع بكل فئاته ، وليس فقط تنمية الاقتصاد ، ولذلك طورت مجموعة من المفاهيم المترابطة (٢٩) .

والليبرالية الجديدة كذلك تعتبر تعظيم الانتاج هو المدخل الضرورى للعدالة الاجتماعية ، ويفترض ذلك توفير الحوافز الضرورية للمستثمرين فى ظل آليات السوق الحرة لكن تدخل الدولة بدورها الإشرافى لمعالجة الاختلالات التى قد تنجم عن الآليات ولضمان الحد الأدنى الاجتماعى الذى يحقق الحرية الايجابية عبر إعادة التوزيع ولذلك فهى تتفوق فى عنايتها بالفقراء على أية نظرية اشتراكية (٣٠) .

ونؤثر هنا أن ننقل نصا لصاحب (الليبرالية الجديدة) لنرى إلى أى حد حاول أصحاب هذا التيار تسجيل فكرهم والتنظير له ، ويقول وحيد عبد المجيد : أن هذا ما أكدت عليه وثيقة (الركائز الفكرية) لجمعية (النداء الجديد) والتى تضمنت إفساح المجال أمام الحوافز والمبادرات الفردية مع تهذيبها على النحو الذى يحقق الانسجام بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجتمع ، كما حرصت على تأكيد أن الاعتقاد بغياب الدولة فى ظل نظام الاقتصاد الحر يعد من الأخطاء الشائعة مع شرح وظائف الدولة فى هذا النظام من منظور ليبرالى جديد يصل إلى طرح قضية العدالة الاجتماعية بوضوح لا لبس فيه وإيضاح الآليات القادرة على الأخذ بيد الفقراء وإبراز العلاقة الوثيقة بين هذه العدالة وبين الكفاءة الاقتصادية والحرية السياسية .

لذلك فإن كان قطاع من المثقفين العرب لم يقدر له التعرف على فلسفة الليبرالية الجديدة من منابعها فلا أقل من أن يهتم بالتعرف على أحد الطروح العربية لها (وثائق جمعية النداء الجديد فى مصر) قبل إصدار أحكام استناداً إلى مواقف مسبقة فربما ساعد ذلك على مراجعة هذه الأحكام أو على الأقل ترشيد الحوار حول المستقبل وليتنا نؤمن بحكمة القراءة قبل الكتابة ولو فى بعض الأحيان فنحن فى حاجة إلى وضع حد للخلط بين الليبرالية الجديدة واتجاهات معرفية أخرى وخاصة الاتجاه المحافظ الجديد (اليمين الجديد) ويبلغ هذا الخلط مداه ليصل إلى حد أعتبار التاتشرية فى بريطانيا والريجانية فى الولايات المتحدة تطبيقين لليبرالية الجديدة ، دون إدراك أن هذه الليبرالية لم تتعرض لنقد ، بل لتجريح مثلما تعرضت له من أنصار التاتشرية والريجانية المحافظين ، وهذا أمر طبيعى يفرضه التباين الجوهرى بين الاتجاهين ، والذى لا يقتصر على مجرد خلاف حول طبيعة النظام الاقتصادى وتكييف العلاقة بين دور الدولة وآليات السوق على نحو يجعل الليبرالية الجديدة أكثر قدرة على معالجة قضية العدالة الاجتماعية من أى اتجاه آخر معاصر ، إنه تباين معرفى مرجعه نظرة الليبرالية الجديدة للإنسان باعتباره إنساناً فردياً اجتماعياً ، أى أنه غاية فى ذاته وعضو فى مجتمع فى آن واحد ويترتب على ذلك القبول بدور مهم للدولة من خلال سياستها التوزيعية والرقابية والإشرافية ، انطلاقاً من أن الأسواق لا تعمل من تلقاء نفسها ، وأن سيرها الطبيعى قد لا يتيح لكل فئات المجتمع أن تنعم بثمار التنمية .

ويمثل هذا الاتجاه الليبرالى الجديد تطويراً لبعض مسلمات الليبرالية الكلاسيكية التى يؤمن بها الاتجاه المحافظ الجديد ، يضعها فى سياق لا ينسجم مع جوهر الليبرالية ، وقد حدث فى هذا التطوير نتيجة لعوامل عدة من أبرزها :

١ - عوامل اقتصادية ترتبط بما ثبت من أن السوق الحر تماماً غير قادر على تحقيق التوازن الاقتصادى .

٢ - عوامل سياسية راجعة إلى رسوخ الديمقراطية وما أدى إليه من تراجع الشكوك السابقة فى دور الدولة ، والذى كان ينظر إليه فى الليبرالية التقليدية كعائق أمام الحرية الطبيعية للأفراد .

٣ - عوامل فلسفية محورها تغير النظرة الطبيعية الإنسانية على نحو يتجاوز الاغراق فى الجوانب الاقتصادية فلم يعد الإنسان وفقاً للنظرة الجديدة مجرد مستهلك للمنافع أو إنسان سوق فى المقام الأول : وأصبحت هذه النظرة تركز عن التطوير

الذاتى المتناسق للطبيعة الإنسانية فى محيط اجتماعى بحيث لا يترك أى شخص خارج نطاق عملية التنمية الموصولة (٣١) .

لكن لا ينبغى أن يقود هذا التحول إلى خلط آخر بين الليبرالية الجديدة والاشتراكية الديمقراطية فعلى رغم أن للدولة دوراً أساسياً فى كلتيهما ، يظل هناك فارق جوهرى بينهما ، وهو يتمثل فى عدم قبول الليبرالية الجديدة - بعكس الاشتراكية الديمقراطية - لسياسة التأميم وملكية الدولة لوسائل الانتاج فدور الدولة فى الليبرالية الجديدة هو إقامة وتدعيم البنية الأساسية وتنمية الموارد البشرية عبر سياسة خدمات واسعة النطاق وضمان التوازن الاقتصادى والاجتماعى وإعادة توزيع الدخل من خلال ضرائب تصاعدية للحد من الفوارق الهائلة (٣٢) .

ورغم جدة التجربة وخصوصية الطرح الذى يقدمه مفكروها ، فإنها مازالت تواجه انتقادات كثيرة ، أكثرها تقليدية تعود إلى التخوف من ارتباط هذه التجربة المعاصرة وشبيهتها قبل الثورة أو نظيرتها فى العالم العربى على بعد القياس بينهما .

فحسام عيسى يؤكد أن الفكر الليبرالى فكر أيدولوجى لاعملى ويربط بينهم وتجربة محمد على وتهمل التاريخ ويعود حسام عيسى ليكرر ما سبق أن حذر منه وحيد عبد المجيد من الربط بين الشمولية والفساد (٣٣) ويتعرض له أكثر من ممثل للتجربة كسعيد النجار (٣٤) .

ويلاحظ أنه فى إحدى الندوات راح د . أحمد عبد الله يحدد خمسة إشكاليات تواجه الليبرالية المصرية وهى حول (مسألة الفرد والجماعة ، وقضية الانتاج والتوزيع وحول الإرث التاريخى ، والقطاع العام وموقف الليبراليين من الدولة التسلطية ومن مشروع الدولة الدينية) .

ويكون على عدد من ممثلى (الليبرالية الجديدة) أن يدافعوا عن أهدافها رافضين أن تقوم على الملكية الخاصة ضد الملكية الاجتماعية .

ومن المهم أن نشير فى هذا السياق إلى أن هذا الرافد الذى يتحلق حول (نشرة النداء الجديد لا يقتصر جهده فقط على البعد الاجتماعى ، وإنما يضيف إليه الحافز الثقافى ، والولع بالتاريخ ، والاهتمام بالموضوعية أكثر من الذات وهو ما نلاحظه من الربط بين ثنائيات الرافد التقليدى والرافد الجديد فى عديد من القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية .

على أن أكثر من يعبر عن المجتمع المدنى على المستوى الفكرى والوعى بالمتغيرات الجديدة فى العالم (تظل) هذه الجماعة التى تصدر نشرة غير دورية تحت نفس العنوان (المجتمع المدنى) ويمثل أهم أقطابها د . سعد الدين إبراهيم وكتيبة من المثقفين اختارهم بوعى شديد من شتى التيارات وحاول صهرهم جميعاً فى هذه البوتقة الذى يعد رائدها ومؤسسها الأول فى مركز (ابن خلدون) .

ونشرة (المجتمع المدنى) الذى يكتب فى عنوانها الثانى (نشرة المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى) حاولت مواجهة كل القضايا التى تنتمى لقيم هذا المجتمع من (إدانة) للمثقفين المصريين لصالح رواية (أولاد حارتنا) إلى مهاجمة الشيخ محمد الغزالى لموقفه من (أولاد حارتنا) إلى الدفاع عن (مهاجر) يوسف شاهين حيث رفعت ضده القضايا لوقفه أو النيل منه أو ضد محاولة تسييس كارثة الزلزال التى حدثت فى مصر لصالح النظام وهو ما فعلته بعد قليل مع (كارثة السيول) .

ومراجعة أعداد هذه النشرات أو التقارير السنوية يتضح حجم القضايا الضخمة التى يثيرها ، أو حجم القضايا الخاصة التى يتصدى لها مع خطورتها (مثلاً مؤتمرات الأقليات) وكان المركز قد عقد ندوة حول هذا الموضوع لكن تصاعد الهجوم العنيف ضده لم يمنعه من عقد فى ليماسول بقبرص (١٤ مايو ١٩٩٤) مما أحدث أزمة كبيرة .

ويستحق هذا الرافد الأخير وقفة خاصة فى موضع آخر لخطورته (٣٥) .

بيد أننا نلاحظ أن أكثر من رمز لهذا التيار آثر أن يطير بعيداً عن السرب .

– فتوفيق الحكيم آثر منذ فترة مبكرة من السبعينيات أن يثير قضية الارتداد عن الفترة الناصرية ، عقب نشر كتابه الصغير (عودة الوعى) وهو كان توطئة لخطوط معاركه التى ستثار أكثر طيلة سبعينيات حول الإقليمية والعروبة مؤثراً أن تكون مصر كسويسرا ليس لها أدنى اهتمام لما يدور خارج حدودها ومضى معه فى نفس الطريق عدد لا يستهان به من رموز المثقفين فى ذلك الوقت من أمثال : وحيد رأفت ولويس عوض وحسين فوزى وحسين فوزى النجار .. وغيرهم .

– وكذلك تتردد أسماء كثيرة فى تيار العلمانية لتتعدد روافدها ، فإذا بنا أمام عدد كبير من مثقفى هذه الفترة مثل جمال حمدان وأحمد بهاء الدين وفؤاد زكريا ويونان لبيب رزق فى الفترة الأولى وسعيد العشماوى ، ومن المؤرخين كل من د . عبد الخالق لاشين ود . عاصم الدسوقى .

ولا يمكن أن نترك هذا الرافد دون أن نتمهل عند د . يونان لبيب رزق ، هذا المؤرخ – وهو فيما يبدو – ليبرالي التوجه إلى الفترة القومية في عصر عبد الناصر ، ولم يعرف في فكرة تطرفًا ظاهرًا في موقفه الفكرى بشكل عام ، وهو ما يظهر معه انتماؤه للفكر الليبرالى (التحديثى) أكثر منه للكنيسة المصرية بحكم انتمائه القبطى .

ومع إننا لا نستطيع أن نغفل مسألة التكوين العقيدى ، فإننا لا نستطيع كذلك ، أن نغفل وعى المؤرخ فى مجتمع مدنى ، يوثر أن يكون وطنيًا مصريًا مؤثرًا النسيج العلمانى الغربى فى تعامله مع القضية الوطنية ، يعكس هذا عددًا من الندوات التى كان يشارك فيها ، كذلك كتاباته التاريخية والمعاصرة ، لعل أهمها مقالاته (مصر المدنية) التى نشرها "بالمصور" ومالبث أن تحولت إلى كتاب تعكس هذه الأفكار حول العلاقة بين الدولة والدين مؤثرًا التحديث فى دولة غير دينية ، مساهمًا – إلى حد ما – فى (صناعة المجتمع المدنى فى مصر) .

وهو فى هذه الكتابات وغيرها يحاول أن يجد فى مرآة التاريخ ما يحلم به فى الحاضر ، ففى هذه المقالات الأخيرة راح يتابع صناعة المجتمع المدنى التحديثى عبر تلك المتغيرات على النشأة المبكرة لمفهوم الوطن فى مصر ، بل ترسيخه عنها فى سائر أنحاء المنطقة (ص٤ من المقدمة – دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٢) .

وربما كانت كتابات يونان لبيب رزق بجريدة الأهرام (عن الجريدة منذ القرن الماضى) هو جزء من هذا التيار التحديثى الذى يميل إليه كتطوير للتيار العلمانى الغربى خلال فكر قومى عربى بقصد ترسيخ الحكومة المدنية بعيدًا عن الدين .

ويمكن أن نجد ذلك أيضًا فى موقفه من البابا شنودة ، فهو يعد من الأقباط المحايدين ، الذين لا يقف أى منهم فى صف (التأييد) المطلق للبابا .

كما أنه لا يقف فى صف المهاجمين ، كغيره من بعض الأقباط .

وإنما يلتزم موقف (الحيدة) فى معارضته للكنيسة – إذا جاز لنا استخدام هذا المفهوم – إدراكًا منه أن موقف البابا (الكاريزمى) يمكن فى حالة غلوه أن يحول بيننا وبين إقامة الدولة المدنية على أسس قومية مصرية .

وهو موقف نجده فى كثير من المواقف الأخرى له .

غير أن التيار القومى يحتاج إلى تمهل أكثر نصل إليه فى موضوع آخر .

رابعاً : التيار اليساري

حين أراد البعض رصد [٣٦] التيارات الفكرية لدينا ، فإنه راح يشير إلى التيار الديني والتيار الليبرالي والتيار الغربي بثلاث تعبيرات شخصية على النحو التالي :

- الشيخ والسياسي وداعية التقنية .

دون أن يفرد صورة لشكل الوعي عند التيار الرابع : التيار اليساري أو (الاشتراكي العربي (*)) .

إن اليساري المصري مثل لحظة من لحظات الوعي لايمكن إنكارها قط في تيار الفكر المعاصر وإن تأخر قليلاً التأصيل الفكري لها ، فإذا كانت أنماط الفكر التاريخي يمكن رصدها في الغرب في القرن الثامن عشر (الشيخ ، السياسي ، داعية التقنية) ، فإننا نستطيع رصد نمط الفكر الاشتركي عندنا [٣٧] بدءاً من السان سيمونيين ورفاعه الطهطاوي في بدايات القرن الماضي مروراً بعدد من الارهاصات الأكثر تأثيراً في حياتنا الفكرية حتى ظهر رويداً رويداً نمط التيار اليساري ممثلا في الاشتراكي (والماركسي) في مفهوم تال .

هذا التيار اليساري ظل مستمراً إلى سبعينيات هذا القرن وهو يحمل كغيره - التيارات : الديني ، الليبرالي ، الغربي - أسئلة معلقة من الحقبة الماضية [٣٨] ، وإن تمهل أكثر من غيره عند قضية السلطة في طبيعتها وفي طبيعة توجهاتها وممارستها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مما نلتقي معه بعامل الوعي بالوجود ، والذاتي بالموضوعي ، والفكري بالعملي .. وما إلى ذلك من التنبه إلى أن الفكر الماركسي يحاول - كما يقول أحد ممثليه - أن يمتلك معرفياً التراث في سياقه التاريخي والاجتماعي وإنتاج معرفة علمية عنه [٣٩] .

---

* على سبيل المثال ، فإنه رغم ظهور الفكر الاشتراكي منذ فترة مبكرة في التاريخ المصري ، فقد ظل الغموض والأسئلة المعلقة كما هي ، وفي كتابات الاشتراكين التي نشرت بمجلة الهلال في الستينات ونشرت فيما بعد في (موسوعة الهلال الاشتراكية) نلحظ استمرار هذا الفهم والأسئلة المعلقة مما قدمه عدد كبير من اشتراكي هذه الفترة ، فالمحاولة في حد ذاتها لتقليد (بيدرو) لإحداث نقلة فكرية وأيضاً صور عدة كسيادة الرجل على المرأة (٢٤٠) وتأييد سلطة الزعماء (٢٤٢) والعدالة الاشتراكية (٢٤٩) ، وبينما التاريخ لايهمل التضخم (١٣١) ويكتب عن شبلي الشميل ولايكتب عن سعد زغلول (١٦٥) ويسهب في مجزرة الثورة الفرنسية وثورة ١٨٣٠ والكميونه الاشتراكية دون الإجابة عن أسئلة اجتماعية مباشرة .. إلخ ، مما يشير إلى الفكر الماركسي دون الهبوط إلى أرض الواقع المصري ، وهو ما نراه حتى اليوم ، من عدم فهم الجماهير كما يجب والتأثير فيهم كما يفعل التيار الديني .

وعلى هذا ، فما كادت تمضى السبعينيات حتى كان رواد التيار اليسارى / الاشتراكى / الماركسى يسعون للوقوف فى وجه التيار الدينى الذى نماه النظام ، فى حين احتدم الصراع بين هذا التيار - اليسارى - وبقية التيارات الأخرى فى شكلها السلفى أو المثالى فى أكثر من ميدان كان من السهل أن نميز فيه تنبه رواد هذا الفكر خاصة لعامل التراث ، فراحوا - على عكس منافسيهم - يسعون إلى فهم أسئلة عصر النهضة - التى مازالت - فى إجاباتها تحمل الوعى بالسياق التاريخى والاجتماعى .

كان على ممثلى التيار الاشتراكى أن ينتبهوا إلى الهوة بين الفكر والواقع ، وقد بدا ذلك واضحًا فى كتاباتهم وبعض مواقفهم ، لكنها - فى الحقيقة - لم تكن تمتلك الوعى المتجذر فى الأعماق البعيدة للشعب المصرى ، ومن ثم ، ظل أقل مما ينتظر منهم بكثير .

بيد أنه على المستوى السياسى نستطيع أن نسجل لممثلى التيار اليسارى فى السبعينيات أنهم امتلكوا تكييفًا متميزًا لطبيعة الصراع فى المنطقة بين قوى التحرر الوطنى والاستعمار الجديد بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية ، أى أن طرفى الصراع هما الأمة العربية ، وبصفة خاصة قوى التحرر الوطنى فيها والولايات المتحدة الأمريكية .

وتتحدد مكانة إسرائيل فى هذا الصراع باعتبارها قناعا للاستعمار الأمريكى الجديد [٤٠] .

وقد حرص أصحاب هذا الاتجاه على التأكيد على ذلك أثناء حرب أكتوبر وبعدها، وكان من أهم رموزه حينئذ أحمد عباس صالح وحسين عبد الرازق ومصطفى كمال ومحمد العزبى وصلاح عيسى وفريدة النقاش وفتحى عبد الفتاح ومحمد سيد أحمد ويوسف أدريس ورسوم ماهر وعبد السميع وصلاح جاهين فى الصحف .

كذلك أسهم هذا التيار فى الكشف عن محاولات ضرب التجربة الناصرية والتصدى للهجوم على عبد الناصر ، كما حاول الكشف ، خاصة منذ نهاية السبعينيات - بعد التصفية من جانب السادات - التصدى لمحاولات التطبيع مع العدو اليهودى بطرق كثيرة منها اصدار البيانات أو اصدار المجلات غير الدورية بالجامعة أو التعبير بالصحف .

ولا يجب أن نترك التيارات الفكرية دون أن نشير إلى ملاحظة هامة ، مؤداها ، أن ممثلي هذه التيارات ، بروافدها الكثيرة ، لا تمثل امتدادات متوازنة فى الواقع المصرى ، وإنما كثيراً ما يتدخل بعض أفرادها فى هذا التيار ليرتد إلى ذاك ، أو يظل أسير لهذا التيار ذاك فى الوقت نفسه .

على أن هذا التداخل أو التحالف - أو حتى التناقض - أصبح سمة عامة من سمات عدد كبير من المثقفين أو الأحزاب .

وإذا كان هذا التحول بدا لدى عدد من الشخصيات - كما نرى - فسوف نراه أكثر وضوحاً فى التحالفات التى شارك فيها اليسار أحياناً وهو شكل مشروع من أشكال العمل السياسى .

ورغم أن التيار اليسارى لاقى فى السبعينيات من عنت النظام الذى سعى كى يستعدى عليه التيار اليمينى ، ويحاول أن يحدث هوة بين التيارات الوطنية ، خاصة عقب انتفاضة ١٩٧٧ الذى لعب فيها اليسار الوطنى دوراً كبيراً ، فإن هذا اليسار وممثله العلنى الآن حزب التجمع استطاع أن يقوم بعدة إسهامات وطنية لا يمكن التقليل منها .

ولا يمكن أن نغفل فى هذا الصدد جهد مفكر يسارى كبير كالدكتور أنور عبد الملك فرغم أنه كان خارج مصر ، فإنه لعب دوراً كبيراً على مستوى (الخطاب) الفكرى الشجاع المتسق مع الواقع .. ونستطيع أن نختار عنصرين هامين من (خطاب) الدكتور عبد الملك لنرى إلى أى مدى لعب اليسار دوراً متميزاً :

- المشروع الوطنى .
- المشروع الحضارى .

ويرتبط المشروع الأول بالتوجه الداخلى فيما سماه (المشروع المجتمعى) أسهم فى رسم خطوطه الرئيسية عدد من المفكرين اليساريين ممن ينتمون إلى الإتحاد المسيحى ، ففى اتجاه مغاير لاتجاه (اليسار الإسلامى) وقد مر بنا فى التيار الإسلامى ، راح أنور عبد الملك يعمق ما يمكن أن يطلق عليه اليسار (الإسلامى) المسيحى .

وهذا الاتجاه ينتمى له على درجات ، وبدون اتفاق عدد من مفكرى اليسار فى ذلك الوقت لعل من بينهم أبو سيف ، وهو اجتهاد يرى أن ارتباط التراث الإسلامى بالتميز

القومى لمصر والعرب فى هذه الفترة الحرجة لابد من الاهتمام به ، فقد كان همه الأول المجتمع القومى الموحد ذا السمات التراثية العربية فى مواجهة أية طرائف أو دعوات داخلية خطيرة أخرى ، وقد عبر عن هذا مبكراً منذ السبعينيات حين أكد أن التراث الروحى " يجب اعتباره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية والخارجية على حركتنا الوطنية " (٤١) ، وهو يضيف " أن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة " .

وموقف د . عبد الملك ليس طارئاً على فكره ، وإنما هو نتاج لقناعته الشخصية من رفض التعامل مع الحكام المعاصرين على أنهم عسكريين ، فيحدث الفصل بين المثقف (اليسارى) هنا ، والعسكر (رجال ثورة ١٩٥٢) .

ومن يتابع فكره منذ كتاباته الأولى يلحظ أنه يرصد هذا المفهوم منذ دولة محمد على التى هى " من أول الدول من حيث المزج بين رجال الفكر والسلاح فى الشرق الحضارى بأسره (٤٢) ،

وهو يردد هذا أكثر فى الفترة الناصرية .

ومنذ السبعينيات حتى الآن لا يتردد أن يهدى أحد كتبه لمحمد عبيد (أحد أبطال ثورة عرابى العسكرية) ، ويدعو لهذا ألتحالف بين العسكر والمفكر فى وقتنا الراهن إلى آخر كتاباته .

والمشروع الوطنى وثيق الصلة عنده بالمشروع الحضارى الذى يمكن أن يقوم بالتحالف الحضارى بين الحضارة الإسلامية والصينية واليابانية ، منطلقاً من أن أى تحرك سياسى خارجى لمصر لابد أن يستند على مفهوم القوى العالمية فى العالم ، وليس فقط مفهوم القوى السياسية المتحركة فيه .

والملاحظ أن أنور عبد الملك راح يربط كثيراً فى الحقبة الأخيرة بين المشروع الوطنى والمشروع الحضارى ، متحمساً لحلف يقوم بين الإسلام الحضارى فى المنطقة الإسلامية عندنا والدائرة الحضارية الآسيوية ولمركز الصين فى ارتباطها باليابان وكوريا (٤٣) .

ورغم أن الدائرة الحضارية الأوسع لاقت منه اهتماماً كبيراً ، فإن الدائرة الأولى الدائرة التى يتشكل فيها الإسلام فى حلف مع شتى التيارات الأخرى (واليسار فى مقدمتها) يظل أكثر ما يشغل هذا المفكر ، وهو ما يعود إلى إدراكه العميق إلى تصاعد المد الدينى فى المنطقة ، وقد عبر عن هذه المرحلة بأنها " مرحلة

تشكل وجهة التجديد فى الفكر السياسى العربى المعاصر إنما هى مرحلة ١٩٦٧ إلى ١٩٧٩ (٤٤) .

ولا نعرف لما توقف عند عام ١٩٧٩؟ ربما لأن التطورات العربية فى المنطقة كانت تشير أكثر إلى دلالة انبعاث التيارات الإسلامية وروافدها ، لكنه كان يدرك بالقطع أن التيار الدينى الأشمل - الإسلامى والمسيحى - كان فى حالة جريان حادة نحو المصير الواحد فى مواجهة (عالم) جديد يتشكل ويمثل جبهة حضارية أو استعمارية مناقضة .

ولم يكن ليغفل فى هذا كله أثر تيار اليسار فى فهم ما يجرى والعمل فيه ، بيد أننا فى الحقبة الماضية نلاحظ أن موقف التيار اليسارى بجميع روافده اتخذ مواقفه ضد الولايات المتحدة وإسرائيل بما لا يتنافى مع هذه المواقف فى السبعينيات ، ومن هنا ، لاحظنا أن اليسار ، وقد كان يمثله إبان أزمة الخليج (حزب التجمع الوطنى التقدمى) ، (الحركة الشيوعية المصرية) (٤٥) ، ففى حين اتخذ موقفاً حاداً من الولايات المتحدة الأمريكية منذ البداية ، لم يتردد فى مطالبة العراق بالانسحاب فى حين كانت دعوته الجديدة حينئذ العمل على صياغة نظام عربى يقوم على الديمقراطية وتحقيق قدر من العدالة غير متردد - خاصة حزب التجمع - من إدانة الهيمنة الأمريكية وفى الوقت نفسه الاعتراض على موقف الحكومة المصرية .

وقد كان أكثر من يمثل تيار اليسار حينئذ فيليب جلاب وشريف حتاته ومحمد سيد أحمد وفؤاد مرسى وأمينة شفيق وخليل عبد الكريم وجلال وحسين أمين ومحمد فرحات ولطيفة الزيات ورفعت السعيد ، أيضاً مثلت سكرتارية الحزب الشيوعى المصرى مثقفين من أمثال : محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس ونبيل الهلالى وحسين عبد الرازق وفريدة النقاش (٤٦) ، وفوزى منصور .

ومازال هذا التيار بروافده واتجاهاته يلعب حتى اليوم دوراً ايجابيًا فى الحياة المصرية ، وإن جاء أقل أثراً عما كان مقدراً له .

خامساً : التيار القومى

ولايمكن تجاهل التيار القومى ، كتيار متميز ، قائم بذاته ، يمثله العديد من الكتاب المعنيين بهذا التيار .

ويجب الإسراع بالقول - قبل الاستطراد - إلى ملاحظة هامة هنا لفت نظرنا إليها الأستاذ محمود أمين العالم وهى أن التيار القومى فى بعض اتجاهاته لايتناقض مع التيار الليبرالى ، بل يتبنى الاتجاه الليبرالى العام ، بيد أنه ما أشد التناقض الأيديولوجى بين التيار القومى فى مجمله وخاصة التيار القومى المصرى المتمثل -

فـى الأســاس - فى الحــزب الـنـاصـرى والحـركـة الـنـاصـرية عـامـة ، فـضـلا عـن الاتجاه القـومى داخل حزب التجمع وبين الليبرالية الجديدة وخاصة فى المجال الاقتصادى .

ماذا يعنى ذلك ؟

يعنى أننا يجب أن نتمهل أكثر عند التيار القومى مثل أى تيار له حدود معينة وسمات خاصة به منذ بدايات العصر الحديث .

ومروراً فوق العلاقة بين العرب والأتراك ، هذه العلاقة التى أسـهمت فى تأكيد الاتجاه القومى العربى وتبين أثرها لدى شرائح كثيرة بدءاً من الأحداث التى دفعت بها فى القرن الماضى - التسلط العثمانى - التى أثارتها فى هذه الفترة الصدمة الغربية ، فإن التحليل الأخير يشير إلى تبلور مفهوم الاتجاه القومى .

ومع الوقت ، ومع تبلور الأحداث السياسية والاجتماعية وأسهم فى تطورها عدد كبير من المفكرين الكثيرين كجمال الدين الأفغانى [٤٧] ، مروراً بعبد الرحمن الكواكبى ووثائق المؤتمر العـربى الأول ببـاريس فى بدايات القـرن العـشـرين [٤٨] ، والصـحـف المصرية التى تبنت نفس الاتجاه أكثر فأكثر ، وحيث تتواصل المعارك الأدبية فى نفس التوجه أيضاً (معارك طه حسين وساطع الحصرى على سبيل المثال) فى الثلاثينيات من هذا القرن ووصولاً إلى الفـترة التى امـتـدت من النصف الثـانى من الأربعـينيـات وحتى الستينيات حيث الاتصال بين مجال « الاجتهـاد النظـرى والدعـوة للقوميـة العربيـة إلى محاولة لتجسيد العمل فى شكل تجارب وحدوية » [٤٩] .

أضـف إلـى هـذا أن الاتجاهـات التى واجهـت القومية العربية كان يترافق معـهـا اسـتـجابة عـالـم منذ نكبة ٤٨ وثورة ٥٢ ثم الاتحاد والانفصال بين مصر وسوريا ٥٨/٦١ .

ورغم تباين التيارات القومية حينئذ : بعثية ، ناصرية ، قومية عربية ... إلخ ، ثم أن هزيمة ٦٧ رغم فداحتها .. فأنها عملت جميعاً على تجسيدالفكرة العربية فى مصر، غير أنها ما لبثت أن واجهت تحديات كثيرة لها مع توالى كثير من الأزمات والكوارث حتى اليوم ، ولا ينبغى إغفال أنه لم تخل أية مرحلة منذ جمال الأفغانى فى سبعينيات القرن الماضى حتى اليوم من حضور صور القومية ونظرياتها سواء مع صعود مستوى الطـرح فى تلمـس اصطلاحات ومفاهيم كالوحدة واللغة والتاريخ والهدف والمصير فى الأدبيات العربية الكثيرة (*) أو مع هبوط مستوى الطرح فيها من آن لآخر خاصة بعد أزمة الخليج الثانية وتوالى طرح قضايا كثيرة تشتق من هذا الهبوط .

وتتعدد طرق هذا الطرح :

فأمامنا دعوة برنارد لويس (بموت القومية العربية)

وهو ما يردده عدد من الكتاب العرب الذين شهدوا تحولات كثيرة مريبة فى حياتهم من أمثال فؤاد عجمى (سقوط القومية العربية) .

ويأتينا د / محمد الرميحى من الخليج (سقوط الأوهام) ويقصد سقوط القومية العربية ثم أسوأ هذه المحاولات فى التسعينيات ممثلا فى كتاب المارونى اللبنانى حازم صاغية (وداع العروبة) .

ولانريد أنْ نذكر ارتداد معمر القذافى الذى راح فى إحدى الفضائيات يتحدث عن السراب فيقرن بينه وبين القومية العربية ، معلنًا - صراحة - أنه يتجه إلى الجنوب أفريقيًا لا إلى الشرق أو الغرب عربيًا .

وفى جميع الحالات نجد هذا الطرح العام المستمر - بأى شكل - لفكرة التيار القومى وعلى هذا النحو ، تتفق أغلب الدراسات الأخيرة على أن فشل الخطاب القومى بات مؤكدًا فى الفترة الأخيرة ، فضلًا عما تتسم به من صفه رومانسية ولا تاريخية مع توالى النكسات والاخفاقات فى النصف قرن الأخير ، وهو ما نراه أكثر وضوحًا مع اضطراب المثقفين العرب وزحزحة اعتقاداتهم الأخيرة فى عوالم (العولمة) ثم غلبة مشكلة الأقليات التى تصطنع ، وهو ما نجد أمثله كثيرة له فيما يأتينا من الكونجرس الأمريكى باسم التدخل الأجنبى وقضية الأقليات أو من الزخم الداخلى المدفوع بعوامل شخصية تحت اسم حماية الأقليات من مراكز مشكوك فى ولائها القومى والعربى(٥٠) .

وعلى هذا النحو ، نجدنا أمام واقع جديد لم تعرفه أدبيات المنطقة ولا تياراتها من قبل ، وبشكل أدق ، لم تره بهذا الشكل حيث تزحف التيارات العالمية بنزوعها إلى اقتصاد السوق أو تقنية العولمة .. إلخ لتأخير الواقع العربى أو لتعطيل تدافع الاتجاه القومى فى اتجاه الاتحاد أو التقارب(٥١) .

وما يمكن أن يقال فى نهاية القرن العشرين أننا أمام موجات خارجية عاتية تحاول أن تعطل هذا التيار ، وتسعى إلى ذلك بوسائل كثيرة ، وقد وصلت هذه التيارات إلى درجة عالية عند سقوط سور برلين وانتهاء حرب الخليج الثانية ، وها هو التيار القومى يصل إلى أقصى مدى له فى الاتجاه الآخر ، المضاد فى نهاية القرن العشرين .

الهوامش

١ - كتاب (قضايا فكرية) الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين ، إشراف محمود أمين العالم ، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيو - يوليو ١٩٩٥ ، بحث الطيب تيزينى بعنوان (الفكر العربى المعاصر باتجاه نقد النقد) ص ٤١ .

٢ - رفيق حبيب ، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر ، دار سينا للنشر ، ١٩٨٩ ص ٥١ .

* تقريرى الحالة الدينية فى مصر ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، تحرير نبيل عبد الفتاح القاهرة ١٩٩٥ ، ويمكن العود لمزيد من التفاصيل إلى ص ٤١/٤٦) .

٣ - ملف الأهرام الاستراتيجى ، الأهرام ، أغسطس ١٩٩٥ ص ٧١ ، ٧٢ .

* تقرير الحالة الدينية ، السابق انظر الصفحات ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

٤ - قضايا فكرية السابق ص ٤٩ ، وفى هذا يمكن العود إلى أهم كتابات سيد قطب (معالم فى الطريق) و (خصائص التصور الإسلامى ومقوماته) و (دراسات إسلامية) .. على وجه الخصوص .

٥ - انظر إلى تفاصيل أكثر فى كتاب (المثقفون وأزمة الخليج - الخطاب المصرى) ، كتاب الأهالى بالقاهرة (تحت الطبع) .

٦ - حسن حنفى وآخرون اليسار الاسلامى (١) هليوبوليس ، القاهرة ، يناير ١٩٨١ (يلاحظ ثلاثة فصول لحسن حنفى وفصلان أحدهما لعلى شريعتى والآخر لمحمد عودة) ، ومن الكتب التنظيرية الأخرى الهامة فى هذا الشأن يمكن العود لكتاب المفكر الإسلامى (خليل عبد الكريم) بعنوان (الأسس الفكرية لليسار الإسلامى) ، كتاب الأهالى رقم ٥١ مارس ١٩٩٥ .

* وما يجدر الإشارة إليه هنا أن هذه الجماعات التى جاءت من أيديولوجية متشددة وضع سيد قطب - فى الغالب - أيديولوجيتها ، فقد زاولت وجودها منذ بداية السبعينيات وقد تكاثرت هذه الجماعات إلى درجة يستحيل معها رصد عددها الحقيقى الذى ربما وصل إلى خمسين جماعة منذ فترة النشأة والتبلور ، بيد أن الأكثر فعالية فيها كانت على الترتيب :

- جماعة المسلمين .

- تيار الجهاد

(أ) تنظيم الفنية العسكرية .

(ب) تنظيم الجهاد .

وما يلاحظ أن العنف قد وصل إلى أقصاه لدى جماعات التشدد الإسلامى فى عام ١٩٩٥ ، ويتمثل هذا فى عمليات كثيرة جداً يصعب حصرها .

٧ - رفيق حبيب ومحمد عفيفى ، تاريخ الكنيسة المصرية ، سلسلة (كتاب لكل المصريين) ١٩٩٤ ص ١٩٣/١٩٥ .

٨ – السابق ص ١٩٥ .

٩ – أبو سيف يوسف الأقباط والقومية العربية مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٧ ص ١٦٣/١٦٩ وفى التفصيل عن ذلك نقرأ فى الصفحة الأخيرة :

فعلى امتداد السبعينيات عقدت اجتماعات وقدمت مذكرات انتهت إلى مواقف ومطالب ومقترحات من الأكليروس و "العلمانيين " القبط تضمنت فى مجموعها ما يمكن أن يسمى بالتصور العام الدستورى والقانونى والسياسى المطلوب " للوحدة الوطنية " وتدخل هذه التصورات تحت العناوين الثلاثة التالية :

– علاقة الدين بالدولة وما يندرج تحت هذه من قضايا حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وتحقيق المشاركة السياسية ، وتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف أديانهم .

– حماية الأسرة والزواج المسيحى بما يستبعد أن تطبق على أحوالهم الشخصية هنا ، قوانين الشريعة الإسلامية .

– مطالبة الدولة بالتصدى لما يعانيه المسيحيون من تصرفات (الجماعات الإسلامية المتطرفة) ، ومن الدعاة الذين يعرضون بالمسيحية والمسيحيين متهمين أياهم بالكفر والشرك .

ثم يسرد أبو سيف بتفصيل أكثر ثلاثة نماذج لهذه التصورات .

١٠ – تاريخ الكنيسة المصرية ، السابق ص ١٩٦ .

١١ – عبد اللطيف المناوى الأقباط الكنيسة أم الوطن ، دار الشباب العربى ، القاهرة ، ص ١٤٤ ، أيضًا : انظر تفسير الأنبا شنودة فى ص ١٦٨ .

١٢ – خطاب أنور السادات بعد إجراءات سبتمبر مباشرة ، أيضًا ، عبد اللطيف المناوى ، السابق ص ١٥١ .

١٣ – أبو سيف يوسف ، السابق ص ١٧١ .

١٤ – جريدة العربى ، القاهرة ، ١٩٩٤/٨/٢٢ .

١٥ – رفيق حبيب ، الاحتجاج ، السابق ص ٥١ .

١٦ – المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية طارق البشرى ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ ص ٧٣٨/٧٣٧ .

١٧ – الأب متى المسكين ، مقالات بين السياسة والدين ، الكنيسة والدولة الدينية ١٩٦٣ ، دير القديس أنبا مقار ط ١٩٨٧//٣ ص ٢٧ (والتشديد هنا من المؤلف الأب متى) .

١٨ – تزخر المراجع العربية والأجنبية عن هذا الولوع بالغرب والإقتباس منه فى أحسن الأحوال ، انظر على سبيل المثال :

– أنور عبد الملك ، مصر مجتمع عسكرى بينيه العسكريون ، دار الطليعة للترجمة والنشر ، بيروت ، ترجمه عن الإنجليزية محمود حداد وميخائيل خورى ، ١٩٧٣ .

– عفاف لطفى السيد ، ترجمة مصر الليبرالية ۱۹۳٦/۲۲ ، ترجمة عبد الحليم سليم المركز العربى للبحث والنشر بدون .

– ألبرت حورانى الفكر العربى فى عصر النهضة ۱۷۹۸ ، ۱۹۳۹ ، ترجمة عزقول ، بدون .

– على الدين هلال التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث ، ۱۸۸۲ – ۱۹۲۲ ، معهد البحوث والدراسات العربية ۱۹۷٥ .

-Safran, N. Egypt : In search of political community, (Cambridge 1961)

- Smith, D. I. Religion and political development, Boston 1970 .

۱۹ – للتدليل على هذا يمكن العود لأعمال أصحاب هذا التيار عقب هزيمة ۱۹٦۷ ، ليرى الفارق بين أعمالهم قبل هذه الهزيمة وبعدها .

۲۰ – حسين فوزى ، عصر الرينسانس ، دار المعارف ، القاهرة .

۲۱ – ليست مصادفة أن تكون كلمة (النهضة) – هكذا – هى عنوان آخر أعمال لويس عوض .

۲۲ – محضر نقاش مع زكى نجيب محمود ، فى منزله قبل الرحيل فى ۱۹۸٦/٤/۱ ، أيضًا أنظر لمصطفى عبد الغنى كتاب بعنوان (زكى نجيب محمود) من سلسلة نقاد الأدب (۹) ، الهيئة العامة للكتاب ۱۹۹۲ .

والملاحظ أن زكى نجيب محمود استخدم الأدوات الغربية التجريبية فى نقد الأدب ، حتى إنه اختار لإحدى مقالاته ، عنوانًا هو (ناقد الفكر وناقد الأدب) ليبرهن فيها على محاولة الإفادة من العلم الغربى أدواته فى نقد الأدب ، انظر الأهرام ١٦ ديسمبر ۱۹۸٦ .

۲۳ – حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ۱۹۸۲ ، وهذا هو الكتاب هو آخر ما كتب ، وهو ما أحس به ، فصرح به فى بدايات الكتاب .

۲٤ – على زيعور ، قطاع الفلسفة الراهن فى الذات العربية ، مؤسسة عز الدين ، بيروت ۱۹۹٥ ص ٦٥/٣٥ .

۲٥ – رسالة خاصة من الأنبا اغرغريوس إلى المؤلف ، صيف ۱۹۹٥ .

۲٦ – انظر على سبيل المثال بيان الهيئة العليا للحزب الوفدى فى ۱ سبتمبر ، وهو ما تكرر كثيرًا فى البيانات التالية طيلة شهر الغزو العراقى وبعده ، أيضًا ، انظر : (المثقفون وأزمة الخليج) لمصطفى عبد الغنى تحت الطبع .

۲۷ – د . وحيد عبد المجيد ، الليبرالية الجديدة .. والاتجاهات المحافظة / قضايا معرفية ، رسائل النداء الجديد (۲٦) ، القاهرة ، بدون ص ٦ .

۲۸ – المجتمع المدنى ، نشرة ، ع ۲۷ يناير ۱۹۹٥ .

۲۹ – السابق .

۳۰ – وحيد عبد المجيد السابق ص ٤ ، ٥

والجدير بالذكر أن أهم مفاهيم (الليبرالية الجديدة) كما يراها منظرى الجماعة تأتى فى هذه الكراسة على النحو التالى بشكل مترابط :

- مفهوم الحد الأدنى الاجتماعى أو المدنى ، أى ضمان حصول جميع المواطنين المساهمين فى الإنتاج ، أى فى تحقيق المصلحة العامة ، على أدنى حد من الدخل والخدمات بما يتيح لهم تنمية قدراتهم الإنسانية .
- مفهوم الحرية الإيجابية ، بمعنى توفير الظروف الاجتماعية التى تمكن المواطنين فى مختلف درجات السلم الاجتماعى من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الفردية والعامة ، وهو ما يختلف جوهريًا عن مفهوم " الحرية الاجتماعية " الذى طرح فى بعض النظريات الاشتراكية كبديل لتلك الحقوق والحريات .
- مفهوم اعادة التوزيع من أجل توفير الاحتياجات الضرورية للفقراء عند حد أدنى مقبول سعيًا لتفعيل ممارسة الحريات العامة .

وهنا تلتقى المفاهيم الثلاثة فى نسيج متكامل – كما يؤكد د . وحيد– يمثل جوهر السياسة الاجتماعية لليبرالية الجديدة ، ويحدد طابع الإصلاحات التى تسعى إليها .

٣١ – السابق ص ٧ .

٣٢ – السابق ص ٨ .

٣٣ – السابق ص ١٢/١١ .

ويظل صاحب (الليبرالية الجديدة) متنبهًا لعدم الخلط بينها وبين المحافظين الجدد فشيوع الخلط بينهما سبب فى عدم فهم رسالة الليبرالية الجديدة ، يقول :

" وربما كان الخلط بين الليبراليين والمحافظين العرب مفهومًا نتيجة اضطراب خريطتنا الفكرية وارتباكها، أو بسبب تراجع هذين الاتجاهين لفترة طويلة فى ظل محاربة أنظمة اشتراكية شمولية لهما ، فى أهم البلدان التى ظهر فيها خلال النصف الأول من القرن الحالى ، لكن عندما يمتد هذا الخلط ليشمل الاتجاهين الليبرالى والمحافظ فى الغرب أيضًا ، فلابد أن يثير التساؤل لأن الفروقات بينهما ملء السمع والبصر ، لكن بالنسبة لغير قليل من المثقفين العرب ، وبخاصة اليساريين منهم ، لا يمكن لأى فكر ينطلق من الحرية السياسية والاقتصادية إلا أن يكون ليبراليًا ، ويكتب بعضهم فى هجاء الليبرالية ويصفها بأنها " متوحشة " أو " مستبدة " فيما الحقيقة أنهم يهجون النزعة المحافظة .

صحيح أن الليبرالية الغربية عنت ، كما يقول لوتارجال ، أشياء مختلفة من حقبة لأخرى ، بل وفى الحقبة الواحدة بين بريطانيا وبلاد اليابسة الأوروبية مثلًا ، أو بين الولايات المتحدة وأوروبا ، وصحيح أيضًا أن الطابع المميز لليبرالية الأمريكية المعاصرة والذى يقترب من حافة اليسار ، يخلق بعض الارتباك ، لكن هذا لا يكفى لتبرير شيوع الخلط بين اتجاهين يشكلان الآن اتجاهين معرفيين ومنظومتين فكريتين متمايزتين رغم المرجعية العامة المشتركة لهما ، والتى تجد أساسها فى فكرة الحرية الفردية ، إنها المرجعية التى تقوم على تقليص دور سلطة الدولة ، باعتبارها أهم مصدر للقهر فى التاريخ الإنسانى والتأكيد على الديمقراطية كنمط للحكم وعلى السوق كمحرك للنشاط الاقتصادى .

لكن على امتداد تاريخ الأفكار ، فإن كل فكرة كبيرة تولدت عنها اتجاهات شتى تفرقت بها السبل رغم التشارك فى المرجعية ، وهذا ما حدث لفكرة الحرية الفردية التى كانت مدخل أوربا إلى العصر الحديث ،

فقد أصبحت هذه الفكرة بمثابة إطار واسع يضم تيارات عدة جديدة وقديمة ، لكن يمكن اختزال هذه التيارات في اتجاهين Two-Paradigms رئيسيين يسهل التمييز بينهما ، رغم ما ينطوى عليه كلاهما من تفرعات .

ولعل أول ما يفرقهما الآن هو مدلول الحرية عند كل منهما ، وخاصة من زاوية رؤية كل منهما للعلاقة بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية ، فأهم ما يميز الاتجاه المحافظ الرئيسى وبخاصة منذ السبعينيات هو اعطاء الأولوية للحرية الاقتصادية ، فهذا الاتجاه يعرف الحرية فى إطار الاقتصاد قبل كل شئ ويهبط بالديمقراطية إلى مستوى يكاد يجعلها مجرد أداة للسوق الاقتصادى ، بحيث تعدو هذه السوق بمثابة التجسيد المؤسسى للحرية ، ولذلك فهو يعتبر أى تدخل للدولة ، باستثناء توفير بعض الخدمات فى حدود معينة ، خطوة نحو الشمولية والاستبداد .

وبالمقابل يتبنى الاتجاه الليبرالى الرئيسى نوعًا من التوازن بين الحرية السياسية والاقتصادية ، ويرى ضرورة لدور الدولة فى تنظيم النشاط الاقتصادى ومعالجة الاختلالات التى قد تنجم عن آليات السوق ، وضمان الحد الأدنى الاجتماعى الذى من دونه تفقد الحرية السياسية مغزاها ، وفى هذا السياق ينتقد الليبراليون رؤية المحافظين للعلاقة بين الحرية الاقتصادية والسياسة بأنها تقود إلى نوع من الحتمية الاقتصادية أو " الاقتصادوية " لا تختلف فى الجوهر عن المنهج الماركسى ، فعلى رغم تعارض المنطلقات والأهداف ، يرى معظم الليبراليين أن ثمة قاسمًا منهجيًا مشتركًا بين المحافظين (الجدد بالذات) والماركسيين قوامه الإيمان بأن التاريخ يتحرك نحو غاية معينة ، أو يسير وفقًا لحتمية محددة سلفًا ، ولما كان التاريخ عند الليبراليين هو تاريخ البحث عن الحرية فإنه لايمكن أن تكون فيه حتمية .

وعلى رغم اتفاقهم مع المحافظين على أن سلطة الدولة هى أهم مصدر للقهر ، يرى الليبراليون عدم إمكان الاستغناء عن دورها التنظيمى والرقابى ، فقد توصلوا عبر التجربة إلى أن ما يضمن قيام اقتصاد السوق بوظائفه بطريقة سليمة هو وجود مؤسسات سياسية كفء وقواعد إدارية فعالة ، وهم يقرون مع المحافظين بأن دور الدولة يتسبب فى إرباك آليات السوق فى بعض الأحيان ، لكنهم لايجدون بديلًا له لأنهم لم يعثروا بعد على وسيلة أخرى لجعل تلك الآليات تعمل بكفاءة ولمعالجة الاختلالات التى تنتج عنها ، ولأن الليبراليين الجدد عمومًا يعتقدون أن السوق لا تعمل بكفاءة من تلقاء نفسها ، فهم يرون ضرورة لوجود " أيدى ظاهرة " إلى جانب " الأيدى الخفية " التى كان آدم سميث يأمل فى فاعليتها ، ولذلك يهتمون – بخلاف المحافظين – بدور للدولة ينطوى على وظيفة تنظيمية رقابية تهدف بالأساس إلى وضع حد للاحتكار فطالما أن التنافس الحر هو جوهر اقتصاد السوق ، مثلما روح الديمقراطية ، يرى معظم الليبراليين ضرورة أن توجد الرقابة التى تكفله وتحول دون تكبيله ، إنها ظاهرة الاحتكار تلك التى يختلف الليبراليون والمحافظون عادة بشأنها ، فيعطى الليبراليون اهتمامًا بالغًا للقوانين التى تحد منها والتى تمنع الشركات من تقييد التنافس ، لكن لا يرى معظم المحافظين (وخاصة الجدد) خطرًا فى الاحتكار ، بل يشجعه بعضهم باعتباره الامتداد الطبيعى للتنافس فى السوق ، عندئذ يصبح المحتكر ، من هذا المنظور المحافظ ، أكثر المنتجين نجاحًا وكفاءة ، وأوفرهم قدرة على تدعيم مركزه فى السوق وعلى تحقيق التقدم الاقتصادى .

لذلك تمثل الوظيفة التنظيمية والرقابية أحد محاور الخلاف بين الليبراليين والمحافظين بشأن دور الدولة فلا يوجد تباين أساسى بينهما إزاء الوظيفة الخدمية للدولة أو دورها فى تطوير البنية الأساسية ، إلا من حيث حجمها ومداها ، فيميل الليبراليون غالبًا للتوسع فى هذه الوظيفة بخلاف المحافظين ، لكن على رغم أن هذا تباين ذو طابع كمى أكثر منه نوعيًا ، فانه يعكس خلافًا واسعًا بينهم حول قضية الفقر والفقراء ، ويتركز هذا الخلاف فى الموقف فى السؤال التالى : هل يكون الفقراء أحرارًا من الناحية السياسية ؟

إن المحافظين يتجاهلون فى الغالب هـذا السؤال ، وإن كان المتشددون منهم وبخاصة المتأثرين بـ " الداروينية الاجتماعية " يجيبون عنه بأن تدخل الدولة لحماية الفقراء يضعف المجتمع كل ويحجز امكانات تقدمه ، أما الليبراليون ، فى معظمهم ، فيجيبون بأن الفقر ينتقص من الحرية السياسية ، ومن ثم يضعون المسألة الاجتماعية فى مكان متقدم على جدول أعمالهم ، ولا يعنى ذلك أن اهتمام المحافظين جميعهم بهذه المسألة منعدم فى كل الأحوال ، فقد كان المحافظون الألمان مثلاً أول من أدخل التأمينات الاجتماعية فى بلادهم، لكن يظل الاتجاه الغالب بين المحافظين (وخاصة الجدد) أقل عناية بالمسألة الاجتماعية ، فهو يتحفظ غالبًا على أى نوع من استخدام السياسيات التوزيعية للحد من الفقر ، أعتقاداً بأن النمو الاقتصادى يكفل رفع مستوى حياة الفئات الاجتماعية من تلقاء نفسه ، لكن يرى الليبراليون أن هناك حاجة للتدخل من أجل تحسين حياة الفقراء ، وخاصة عبر التوسع فى الخدمات التى يعود النفع الأعظم منها على أصحاب الدخول المحدودة ، ولذلك ينزعون إلى فرض مزيد من الضرائب بشرط ألا يؤثر ذلك سلبًا على حوافز الاستثمار ومن ثم على فرص النمو الاقتصادى ، وهذا هو ما يفسر لماذا تكون السياسة الضريبية عادة مصدر خلاف بين الليبراليين والمحافظين ، رغم اتفاقهم العام على أن نمو الاقتصاد هو المدخل الأول لحل مشكلة الفقر ؟ فيرى الليبراليون أن هذا النمو لا يكفى غالبًا لحل هذه المشكلة ما لم تسانده سياسات توزيعية مناسبة ، لكنهم يحرصون على أن يكون هدفها الأخذ بيد الفقراء وليس إفقار الأغنياء ، فأهتمام الليبراليين بالمسألة الاجتماعية لا يقودهم لاعطائها أولوية على مقتضيات النمو الاقتصادى ومن هنا كان أحد جوانب خلافهم مع الاشتراكيين الديمقراطيين .

٣٤ – وقد وجهت إلى حركة (الليبرالية الجديدة) كثير من صور النقد ، انظر على سبيل المثال : مجلة النداء الجديد ، أعداد أكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٩٥ ، أيضًا : ندوة الليبراليين (أزمة الليبرالية المعاصرة) سلسلة ندوات النداء الجديد(٠) .

٣٥ – انظر بوجه خاص نشرة (النداء الجديد) نوفمبر ١٩٩٥ .

٣٦ – يمكن أن يكون سعد الدين إبراهيم هو المفتاح الرئيسى لتعرف على تأثير رافد (المجتمع المدنى) سواء بنشاطه الشخصى ، أو نشاط مركزه (ابن خلدون) الذى يدبر منه معركته ، أو خلال عدد من النشرات أو التقارير أو الكتب أو الندوات التى يشرف عليها ويتولى الإنفاق عليها وهو ما يحتاج – بالفعل – دراسة لم يقم بها أحد بعد .

٣٧ – يمكن أن نجد تفصيلًا كاملًا لهذه المعارك لتوفيق الحكيم – وعنه – فى الكتاب الذى صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٨ ، وقد تضمنت فضلًا عن الحوار أو المناظرة العنيفة ضد دعاة العروبة أو رافضيها دراسات تحليلية هامة .

٣٨ – عبد الله العروى ، الأيدولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة بيروت ، ٧ ص ٣٣ .

٣٩ – على الدين هلال ، التجديد فى الفكر .. ، السابق من ص ٥١ .

٤٠ – السابق ، نفس الصفحة .

٤١ – محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا اشكالية ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٩ الصفحات ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(وقد حاول العالم التأكيد على أن التيارات الأخرى ليست غير نزعات توفيقية ونفعية وسلفية ومثالية ، مشيراً أن المعنى الحقيقى عند التيار الذى ينتمى إليه – الماركسية – هو القوة والقدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع والسيطرة عليها وتطويرها وتوجيهها توجيهًا إبداعيًا ثوريًا بالإنسان وللإنسان ، ومن أجل تنمية الطاقات الإبداعية وإشباع الحاجات الضرورية المادية والفكرية والثقافية المتنوعة للإنسان الفرد والإنسان والمجتمع .. إلخ ص ٥٥ .

٤٢ – حماد إبراهيم ، القضايا المصرية فى الصحف .

رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الإعلام – جامعة القاهرة ١٩٨٧ ص ٧٨٢ – ٨٤١ .

٤٣ – مجلة الثقافة العربية ، أنور عبد الملك ، بيروت ١٩٧٣ ، أيضًا : المصور ١٩٨٤/٧/٢٠ ، ويقول أنور عبد الملك هنا بكل وضوح (أنا مصرى عربى شرقى ، قبطى المولد ، مسلمًا حضارة) .

٤٤ – الهلال ، مجلة بالقاهرة نوفمبر ١٩٩١ .

٤٥ – الأهرام الدولى ، حوار مع د . أنور عبد الملك ١٦ مارس ١٩٨٧ .

٤٦ – الهلال ، السابق ، أيضًا ، انظر كتاب هام لأنور عبد الملك بعنوان (الإبداع والمشروع الحضارى) ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩١ ، نوفمبر ١٩٩١ .

٤٧ – المثقفون وأزمة الخليج ، مصطفى عبد الغنى ، السابق .

٤٨ – حماد إبراهيم ، السابق .

٤٩ – انظر كتابنا : الاتجاه القومى فى الرواية ، الهيئة العامة للكتاب ط / ٢ ١٩٩٨ ، أيضًا : عدد مجلة الوحدة عدد أغسطس ١٩٨٨ (أزمة الفكر السياسى العربى) .

* وهو ما نجده – على سبيل المثال فى الميثاق الذى صدر فى مصر بعد أن ردده عدد كبير من المفكرين .

٥٠ – للمزيد انظر السيد ياسين (تحليل مضمون الفكر القومى العربى / دراسة استطباعية مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٠ ص ٤١/٤٢ .

٥١ – السابق ص ١٠٩ / ١١٠ .

القسم الثانى

قضايا الفكر العربى

أولاً : انشطار الفكر العربى

" إله برأسين لهما ذقنان ظهر بظهر حتى يستطيع أن ينظر من ناحيتين فى وقت واحد .. إنه جانوس الرومانى "

مازلنا نعانى صراعًا حادًا بين الماضى والحاضر وبشكل أدق بين السلفية والعقل إنه " الانشطار " الحاد الذى أصيب به الفكر العربى ويندرج تحت هذا " الانشطار " كل ألوان الطيف الحضارى مما يعوقنا عن تبلور (الهوية) العربية والوعى بقضية الانتماء وماهية وجودنا فى هذا العالم .

وبديهى أنه إذا كان الانشطار يرتبط - فيما مضى - بالموقف من الغرب ، فإنه يضاف إليه فى السبعينيات الموقف من الغرب الأميركى ، حيث يدور الحوار حادًا حول ما يسمى بتبنى النموذج الأميركى وترديد مقولة شاعت إبان حرب الخليج ٨٩/٩٠ عن " النظام العالمى الجديد " ، وهذا كله يتبلور فى قضايا نهاية القرن كما لم يكن بنفس الموضوع قبل قرنين زمن مجئ أولى حملات الغرب إلينا ، فبينما كان الغرب إبان مجئ نابليون يطلق صواريخه الصوتية ليستيقظ الجميع ، فإن الغرب الأمريكى الآن أثار - خاصة منذ حرب الخليج ٨٩/٩٠ - تساؤلات من نوع آخر : هل نندمج تمامًا مع حضارة الغرب (الشمال) حسب مقتضيات السوق الرأسمالى ؟ أم نتمسك بالتراث والهوية ؟ أم - وهو الرأى الجدلى الثالث - نحاول التمسك بالهوية ؟ فى حين لا تفلت منا فرصة الاندماج الهيكلى فى هذا العالم الجديد بما يسعى به إلينا من هيمنة واختراق وغزو ثقافى بشريط التنمية الذاتية المستقلة دون عزله عن العالم أو اندماج تابع له ، وهو ما ينبغى أن نعمل على تحقيقه .

لقد تعددت قضايا الانشطار وتحددت بشكل يدعو إلى إعادة النظر والوعى بما يحدث حولنا ونحب أن نشدد ، منذ البداية ، على أننا لا نسعى للبحث عن سمات هذا الانشطار فقط ، وإنما - أيضًا - لكشف " آلياته " ، لنصل ، من ثم ، إلى صياغة جديدة ومعاصرة للفكر العربى ، لا لأن هذه الصياغة غير قائمة ، وإنما لأنها ماتزال اجتهادات متفرقة أو أشلاء متباعدة تتوق إلى إيزيس لإعادة جمعها وبث الحياة فيها لخلق (ذات واحدة) واعية فى المشروع الحضارى المعاصر .

قبل أنْ نعود إلى الوراء للبحث عن جذور الظاهرة ، والعود منها إلى ملامح (الصيغة) الواحدة لابد من التمهل ، أولًا ، عند تعريف المصطلح والتعرف ، ثانيًا ، إلى المنهج الذى اتبعناه .

(١)

فى الأساطير الرومانية القديمة إله إيطالى يعكس حالة بعينها وهذا الإله " جانوس " Ganus يعكس حالة الانشطار التى دخلت عالمنا العربى الحديث بشكل سلبى ، وراحت تمثل حالة مرضية نجدها فى كل شيء الآن ، ولكنها تأخذ شكل الحركة التى تحول أية دائرة إلى قطبين يحتم التباين بينهما إلى التنافر .

وقد عرف (لسان العرب) الشطر على أنه نصف الشيء ، فشطرته يعنى جعلته نصفين ، وشاطره ماله أى ناصفه مناصفة وليس منافرة(*) .

وهذا التعريف يختلف إلى حد ما عن التعريف الذى نجده فى اللغات الغربية ، فقد عرف الانشطار فى الغرب على أنه نوع من الثنائية Dualité التى تحول أية دائرة إلى قطبين حتم التباين بينهما إلى التنافر ، ومن ثم الانقسام ، أما فى اليونانية فقد عرف Schizophrenie على أنه انقسام العقل إلى قسمين لا رابط بينهما .

ومما سبق ، نلاحظ أن المعنى فى العربية منذ فترة مبكرة لا يعطى شكل التنافر ، وإنما هو الشطر الذى يكمل نظيره ولا يتناقض معه فى حين أن الغرب يرى أن الشطر هو نقيض الآخر ، ومن ثم يتنافر معه ، مما يشير إلى أن هذه الثنائية لايعترف بها فى الإيمان الإسلامى خاصة فى الفترة الأولى ، مما يبعد عن العقيدة شبهة الانفصال عن العصر أو التنافر مع العقل بأية حال ، وإنما هى أقرب إلى الوسطية (وجعلناكم أمةً وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ، إذ كانت العلاقة التى تصنع التناقض غائبة إذ تعاليم الدين بأنها تضع جنبا إلى جنب كل من البشرى والمادى والدنيوى مع الإلهى والمثالى والدينى ففى صدر الإسلام لم توجد هذه الثنائية الحادة .

لقد ظهرت هذه الثنائية فى الفكر الإسلامى فى الحقبات التالية ، وتنبه لها أكثر من فيلسوف إسلامى ، ربما كان أشهرهم ابن رشد صاحب الاتجاه العقلى ، غير أنها ازدادت حتى اقتربت من نظيرتها فى التعريف الغربى خاصة منذ دخلنا عصر النهضة الأولى منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى اليوم .

(٢)

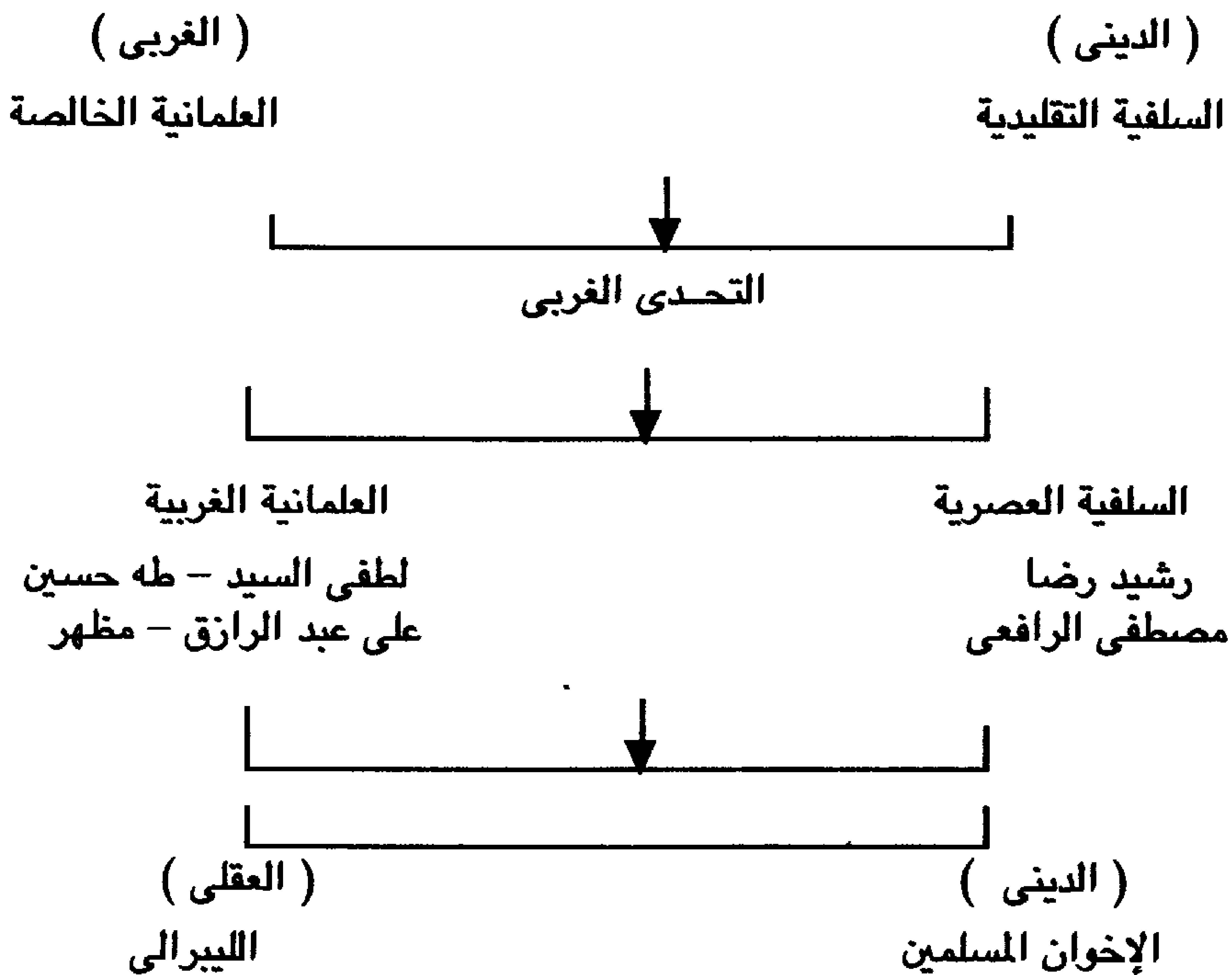
لقد أصبحنا فإذا بنا أمام انشطار تارة يصنع تيارين ، وتارة يصنع تيارات أخرى تتزايد مع الوقت ، ويمكن إعادة ترتيب التيارات الفكرية التى أشرنا إليها من

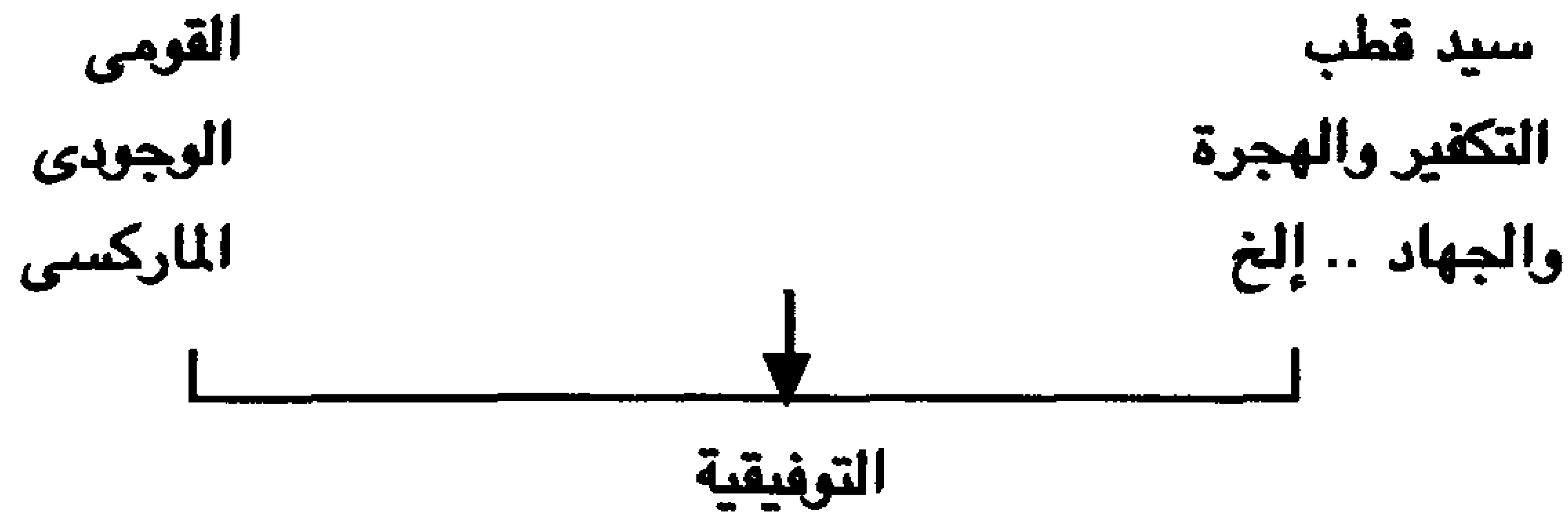
قبل لتختزل من تيارات فرعية كثيرة (الدينى ، الغربى ، الليبرالى ، القومى ، الماركسى، التوفيقى ... إلخ) إلى تيارين رئيسيين صنعا المجرى الرئيسى للفكر العربى قبل أن تحاول بعض التيارات التوفيق بينهما ، وهذان التياران هما :

- التيار السلفى والتيار العقلى .

ونستطيع أن نتبنى بعض الدورات الجدلية التوفيقية فى الفكر العربى عند د . جابر الانصارى (الفكر العربى : صراع الأضداد) حين نرى أن الفكر العربى منذ البداية تمثل فى عنصرين اثنين ، أحدهما السلفية والأخرى الرفضية وبينهما يلمح تياراً ثالثاً أسماه التوفيقية .

والملاحظ أن الانشطار الذى وجدناه فى العصر الحديث ، بوجه خاص ، يتحدد بين التيارين (السلفية) و(الرفضية) ، وهما تطورا فى العصر الحديث ليصبحا (الأصولية) و(العلمانية) ليصنعا هذا الانشطار الذى تحاول بعض العقول الواعية تلاشيه ، فإذا بنا أمام تيارات أخرى كثيرة ، غير أننا فى السياق العام نظل أمام تيارين رئيسيين ، ونستطيع إعادة النظر إلى الدورة الجدلية لهذه التيارات على النحو التالى :





(الإرث الروحى)

(عن الفكر العربى ، بتصرف) (١)

إذن فنحـن أمـام تيارين لكل منهما مرجعية تاريخية ، التيار الدينى ، وقد تطور فى الحقبة الأخيرة فى التيار السَلَفىّ الذى يعـانى من التخلف الحضـارى ، وإن ظل درعًا أمام القوى الخارجية وهو دور لعبـه منـذ الصليبين حتى اليـوم ، فـى حـين أن التيـار الآخر ، هو التيـار العقلى ، والذى يحـاول أن يفصـل بين الميثولوجى والدينى ، فجوهر العقيدة الإسلامية ذاتها جوهر عقلى ، فإذا خلصنا من الشوائب التى علقت بالخطاب الإسـلامى لوجدنا أنفسنا أمـام الجوهر العقلـى الخالـص ، وهـو ما يلتقـى مع التيار العقلى الذى نحاول أن نعود بمرجعيته لدى عدد كبير من المثقفين إلى الغرب حين نتحـدث عن الليبراليه أو حين يخطئ البعض فيتصـور أن التيار العقلانى المتحرر هو توفيقيـة تجمع بين النقيضين : : الدينى والمدنى ، وهو ما يقال على امـتداد هذا التيار فى الاتجاه السياسى بتوصيف القومية العربية على سبيل المثال .

التيار الأصولى أو العقلى يمثلان الإرث الروحى للإنسـان العربى المعاصر لفكرنا المعاصر وعلى هذا النحو ، نستطيع أنْ نرصد فى التيـار الغربى أو التـغريبى الخالص سلامة موسى وحسين فوزى ، غير أنَّ تيار الليبرالية فى تجلياتها الإسـلامية (العقلية) يمكن أن نجد فـيه طه حسين ومنصـور فـهمى ومحـمـد حسين هيكل وهـم من المثقفين الذين يحـاولـون أن يُصيغوا عقلانيًا ما يشبه التوفيقية بين التراث الدينى والغربى ، كما يمكن أن نطلق مصطلح (التوفيقية الجديدة) على عدد آخر من المثقفين من ذوى القومية الروحية الرومانسية – كما يفعل د . الأنصـارى – ومنهم حسين هيكل وعباس العقاد ونستطيع أن نوافق البعض (٢) .

على أن الاتجاه التوفيقى كان فى غالبه اتجاها سياسيًا أكثر منه اتجاهًا فكريًا ، ومن هنا يمكن أن نضيف أننا نستطيع أن نختزل التيارات الفكرية فى نهاية المطاف فى تيارين يصنعا هذا الانشطار ، وهما التيـار الأصـولـى والتيـار العـقـلانى " وهو

صراع يعود فى تاريخه إلى بداية العصور الحديثة ما يعنى أن المجتمع والفكر العربيين مايزالان (موضوعيًا) يعيشان فى بداية العصور الحديثة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) .

وربما كان هذا أصح من أن نحدد الصراع على أنه بين الأصولية والعلمانية ، فالعلمانية فرع من العقلانية ، وهى تستطيع قبول الدين كموقف ضميرى خاص وشرط ألا يتدخل فى العلاقات الاجتماعية العامة .. وبهذا المعنى يمكنك أن تكون علمانيًا وأنت مؤمن إذا فصلت الشئون العامة (الدولة والمواطنة) عن الشئون الخاصة (الضمير والمعتقد) أمًا العقلانية الحديثة فإنها تجابه وتناقض الأصولية القديمة على طول الخط وحتى العقل فإنه يتناقض مع نفسه عندما يستنيم إلى السكون ويقف عند مراحله ولحظاته " بديهىٌ أننا نعيش الآن عصر الأصولية فى عدد من وجوهها ، وخاصة أن هناك من الظروف ما يجعل هذا التيار الدينى أكثر تشددًا وأصلب عودًا ، بما يشير إلى أننا مرشحون للتعامل مع التيار الدينى المتشدد بحكم الغزو الصهيونى وولعه بالامتداد والمقايضة ، وبحكم الأحوال الاقتصادية الرديئة التى نمر بها ، وبحكم حالات الفساد والثراء الفاحش التى تتزايد فى مواجهة سكنى المقابر والعشوائيات .

(٣)

وهنا نشير – باختصار – إلى المنهج الذى اتبعناه لفهم الظاهرة فلكى نفهم ظاهرة معاصرة ، لابد ، فيما نرى ، من العودة إلى الماضى ، والضرب فى جذور هذه الظاهرة وتتبعها فى تحولاتها الهائلة قبل أن نعود إلى الحاضر من جديد وهو حاضر يغذى الاتجاهات السلفية ولايصنعها بالطبع .

إن الانطلاق من الحاضر إلى الماضى – وهو ما أسهبنا فيه فى موضع آخر – يظل أجدى لفهم المجتمع وتغييراته المعاصرة .

وهنا نكون قد سلمنا أن المنهج هو أسلوب فى البحث عن أصول الظاهرة فى التاريخ وليس البحث عن مبرراتها ، ذلك لأن استخدام المنهج يبدأ من الحاضر قبل أن نبحث عن تراكمه فى الماضى وهو ما نسعى إليه الآن .

(٤)

إن الثنائية فى العصور الإسلامية الزاهرة ترينا أنها لم تأخذ شكلها السلبى كما عرفناه فى العصر الحديث، ويلاحظ جابر الأنصارى فى كتابه (الفكر العربى –

صراع الأضداد) أنَّ الوحدانية التى تمثل جوهر الفكر الإسلامى تلتقى مع وحدانية الفكر الهللينى ، وهو ما عمق اللقاء التاريخى بين الإسلام بمبدئه التوحيدى والحكمة الإغريقية بمنطقها الأرسطى .. لم يقتصر الأمر على اللقاء فى مجال الفلسفة وعلم الكلام ، وإنما تعداه أيضاً إلى البلاغة والبيان والنحو .

فالعقيدة الإسلامية لا تسلم إلا بالواحدية ، وهى التى تحولت إلى إشكالية لدى بعض الاتجاهات المسيحية من التثليث السرى الربانى (الأب - الابن - الروح القدس) وهى التى تعزى إلى فكرة الثالوث الجمالى عند هيجل إذ جاء إلى الفلسفة من علم اللاهوت ، على أن الوصول إلى الفكر المسيحى إلى الروح القدس (الواحد) يقترب به من الفكر الإسلامى فى ازدهاره .

ويلاحظ مجيد خدورى(٣) أنه عندما واجه الإسلام قديمًا مدنيات أخرى ، من يونانية وفارسية وهندية ، ازداد قوةً ومجداً ، ذلك لأن كيانه السياسىَّ قَوِىَ بما اقتبسه من الثقافات الأجنبية ، غير أننا ما كدنا نصل إلى بدايات العصر الحديث ، حتى افتقدنا هذه المناعةَ ، وأصبحَ الانشطار يمثل أهم عيوبنا الفكرية وهو ما يعود إلى أسباب شتى ومن ناحية فإن الطاقة الإبداعية التى أهلت المسلمين لأن يصهروا العناصر الثقافية الأجنبية ، وأن يبلغوا بذلك مستوى رفيعاً من المدنية ، أخذت تضعف باستمرار بعد سقوط الخلافة العربية ، فمن شأن الأفكار والمبتكرات الأجنبية التى لايقوى المجتمع المتخلف عن امتصاصها أن تؤثر فيه تأثيراً مخرباً ، ويرى الكثيرون من العرب فى تخلف المجتمع الإسلامى سراً عجيبًا لا يمكن تفسيره إلا بالنظرة التقليدية القائلة بأن اختلالًا ما قد حدث فى تدبير الله للحياة أما المفكرون الثاقبو النظر الذين يفهمون فى ذلك الاختلال ، فإنهم لا يشكون فى أنَّ طاقة الإسلام الإبداعية تخطتها قوى المجتمع الغربى الفاعلة المتحركة ، التى لم يجابه الإسلام مثيلًا لها من قبل ومن ناحية أخرى ، لقد نجم عن احتكاك الإسلام بالغرب فى العصر الحديث بخلاف اهتماماته السابقة ، خطراً يهدد سيادته وسلطته ، فالثقة التى كان المسلمون يواجهون بها الأجنبى فى العصور الغابرة تضعضعت بتتابع الانتصارات الغربية فى الحقبة الأخيرة ، فمنذ أنْ وطئت أقدام نابليون أرض مصر عانت البلدان الإسلامية من الهزائم والأخطار ما جعل سلطانها ومجدها يصبحان من ذكريات ماضى غابر ، بل إن هذه الهزائم والأخطار ازدادت خطورة عندما استمرت الضغوط الأجنبية فى شكل آخر ، حتى بعد أن أذنت السيطرة الغربية السياسية بالزوال ، وتركت هذه التجارب المؤسفة أثراً متراكمًا تجلّى فى شعور المسلمين الشديد بالمهانة والذل .

وحين جاء رد الفعل – كما يردد خدورى – نتيجة ضغوط داخلية لا تقل شأنًا عن الضغوط الخارجية ، لكن الاستجابة للضغوط الخارجية برزت أولاً ، وظهرت فى المناطق التى تكاد تكون منعزلة عن التأثيرات الغربية ، وذلك على شكل حركات انبعاثية قام بها رجال من مصلحى الزمان .

ويؤيد ألبرت حورانى(٤) هذه النظرة الواحدية فى عصور الإسلام الزاهى ، وهى نظرة استمرت – إلى حد كبير – إبّان فرض الدولة العثمانية سيطرتها على العالم الإسلامى (منذ بدايات القرن السادس عشر) رغم فترات التدهور التى مرت بها فيما بعد غير أنه بانصرام القرن التاسع عشر – لعبت الأحداث الكبرى دورها التى هزت به الفكر العربى بعنف فى العصر الحديث، لقد كانت أوروبا تحيا الثورة العلمية وتعايش انبلاج أحلام اقتصادية وسياسية وعسكرية أيضًا ، وقد تبلور هذا كله فى امتداد نفوذها السياسى إلى القسطنطينية فى وقت هيمنت فيه على كثير من الولايات .

لقد كان هذا ينبئ بأنَّ الغرب الآن لم يَعُدُ يمثل غير فكر الصليبيين قبل خمسة قرون أو نيف ، فأحلامه التى حملت فى البداية معانى الأنبهار والسمو ، مالبثت أنْ حملَت فى فترة تالية ، معانى الجشع والطمع .

(٥)

وإذا كانت القضية التى شغلت الامبراطورية العثمانية طويلاً هى كيفية مواجهة الغرب ، حيث فرض نفوذه فى أملاكها ، فإن القضية التى واجهت العالم العربى حينئذ كانت كيفية مواجهته ، فكانت صدمة التغيير الحضارى التى عرفها المصريون على دوى مدافع بونابرت كافية لا لبعث فكرة المواجهة وإنما لنشأة اضطراب لازم بنية المجتمع العربى طيلة تطوره حتى اليوم ومهما يكن ، من آثار الحملة الفرنسية على الشرق ، فقد خلقت بالنسبة إلى الدور الحضارى أثرًا ما ، مثل عمقًا لا يمكن تجاهله لمن يحاول رصد حركة الفكر المصرى فى هذه الحقبة ، لقد تيقظ العالم العربى فجأةً ليجد أمامه قضية واضحةً تتلخص فى إنه – أى العالم العربى – وَجَدَ نفسه يحيا عالمين منفصلين فبعد أن كان يحيا فى عالم عقائدى موروث مثل سماته الذاتية لقرون طويلة ، كان عليه أن يقع اليوم تحت تأثير عالم آخر يعرف أنماطًا لم يعرفها ، من قبل كالعلم والتكنولوجيا ونظريات اقتصادية وأنظمة قانونية خاصة به لقد كان من الصعب أن يعرض الشرق عن الغرب ، وحتى إذا أعرض عنه ، فإن الغرب لم يكن ليرض بهذا ، لطموحه الصاعد إلى المستعمرات والثروات .

هنا بدأت الهوة تتسع بين الحضارتين(٥) ، ليظهر الانشطار فى تجلياته الخطيرة والمهم فى ذلك كله ، أنّ العقل الغربى انقسـم إلى اثنين منذ خروج نابليون من مصر ومع قدوم محمد على .

لقد أصبحنا فإذا بنا بين عالمين متنافرين ، تؤكدهما البعثات التى كانت تعود من أوروبا بالتغريب لتواجه تعليماً دينياً قائماً فى الأزهر وكتاتيبه ، وبعد أن كانت الأحكام تصدر فى مصر – على سبيل المثال – على مذهب أبى حنيفة ، أصبحت تصدر بموجب التقنينات التى أخذت من أحكام القانون الفرنسى .

وهكذا تحول الحال فى مختلف مناحى الحياة وقد نجم عن هذا كله عدد من السلبيات ، ما عرف من غربة المثقفين خاصة من بين علماء الدين ، بالقدر الذى تشرب فيه الثقافة الجديدة مثقفين آخرين ذهبوا إلى الغرب وعادوا (أفندية) ، كذلك شاعت قيم كثيرة كالاشتراكية والديمقراطية والعلمانية فى مواجهة التكافل الاجتماعى والشورى والسلفية .. إلى غير ذلك من القيم .

وما زاد الطين بلة أننا أفتقدنا فى هذا التغير هذا المثقف الذى تتوحد داخله الثنائية ، ويتمكن من صنع (استراتيجية) أو (ذات واحدة) غير متنافرة .

وقد يكون من المهم العودة ثانية إلى الماضى ، وهو ما يثيره البعض من أننا شهدنا فى العصور الإسلامية انفتاحاً على ثقافات عديدة ولم يحدث لنا مثل هذا الانشطار ، إذ أمتدت الفتوحات الاسلامية شرقاً وغرباً ، فالتقى الفكر العربى – وقد كان فى أول تطوره فطرياً بسيطاً – بالفكر الرومانى الناضج ، وقبل حضارة فارس وحكمة الهند ومدنية مصر .. إلخ ، ومع ذلك ، فإن تلك الثنائية الخطيرة لم تعرف ويحدد السائل ما يريد قائلا : إذن ، فماذا حدث اليوم ؟

والرد يكون إننا التقينا فى عصورنا الزاهرة بفكر أكثر تقدماً منا ، غير أنّ قوتنا الذاتية كانت تقينا شر هذا الإنقسام .

لقد كنا متقدمين حضارياً ، فلم يستطع أى فكر آخر أن يغزونا ، بينما التقينا فى العصر الحديث بالغرب فى وقت كنا قد افتقدنا الكثير من قوتنا الذاتية ووعينا الحضارى .

الأكثر من هذا ، إنّ أول القرن الماضى اختلف عن آخره .

بيد أنّ العودة إلى الوراء تُرينا أن الانشطار لم يطل المؤسسات فقط ، وأنما العقل العربى نفسه فلنتمهل ، أكثر ، عند المؤسسات قبل أن نصل إلى حيرة المثقف بين العقل والنقل .

(٦)

لم يكن محمد على وهو يبدأ أول حركة تحديثية معاصرة فى مصر فى النصف الأول من القرن الماضى ليعنيه كثيراً الآثار السلبية لهذه الحركة ، فهو من ناحية كان يضع نصب عينية أحلامه التوسعية على رأس دولة قديمة ، وهو من ناحية أخرى ، لم يضع خطة تمكنه من علمنه (العقل العربى) أو تحديثه ، ولم يكن ليعنيه ذلك قط ، اللهم إلا بالقدر الذى يمكنه من تحقيق أهدافه العسكرية ، ومن ثم ، أسهمت ضربات محمد على فى البنية الفكرية فى أكثر من انشطار .

وسوف نشير إلى بعض هذه الانشطارات – على سبيل المثال – فى أكثر من ميدان ففى ميدان التعليم ، أدرك أن امكاناته المحلية والثقافية وحدها لايمكن أن تحقق أغراضه فى بناء دولة قوية على غرار دول الغرب .

وكان هذا وحده كافياً ليحول وجهه من الناحية الثقافية من أزهر وكتاتيب لينشئ إلى جانبه نظاماً تعليمياً قائماً بذاته (٦) فى وقت كان التعليم الدينى وحده هو الذى يعرفه المصريون ، ومنذ قرن بعيد ، وقد كان له من عمقه التاريخى وتغلغله فى بنية المجتمع المصرى ما مكنه من الحياة وسط ما انتاب البلاد من عواصف ، هذا إلى اطمئنان المصريين إلى التعليم الذى يأتى فى رحابه .

لقد كان على (محمد عَلى) لتنفيذ خطته الذاتية الطموحة أن يهمل التعليم فى الأزهر والمؤسسات التابعة له كالمساجد والكتاتيب إلى وجهة أخرى اتجه إليها (مدارس الحكومة المدنية) التى انشئت فى ذلك الوقت .

وتسجل لنا دفاتر مدارس الحكومة فى هذا الوقت كيفية احتكار الوالى للتعليم المدنى وفرض عليه رقابته وأهدافه الخاصة ، فجدول الدراسة لتلاميذ مدرسة مثل مدرسة المبتديان بالقاهرة – على سبيل المثال – يرينا أنها كانت تدرس فى بداية نشأتها الأجرومية وشروحها وكتاب التوحيد ، وما لبث أنْ استبدلت ، مع الوقت ، بكتب أخرى (هى كتب فى الجغرافيا وكتب فى الأخلاق والسياسة والهندسة وكتب تسمى : حكايات الأطفال وعقلة الصباع وغير ذلك من العلوم الحديثة ، الغربية) .

فإذا ما فرغنا من حقيقة أن حكومة (الوالى) كانت تحتكر التعليم الذى أُنشىء لأغراضها وتهمل غيره من التعليم ، لأدركنا إلى أى مدى انعكس ذلك فى عقول المصريين .

كان الانشطار واضحًا فى القرن الماضى حين أهمل محمد على الأزهر وصادر أوقافه ليحرم التعليم الدينى لحساب التعليم المدنى .

أمّا فى هذا القرن ، فقد تحولت الظاهرة من ثنائية بين الأزهر وكتاتيبه ومساجده وبين البعثات العلمية والمدارس المدنية ، إلى ثنائية أخرى ، بين الأزهر كرمز للتعليم الدينى والجامعة التى أنشئت كمركز للتعليم المدنى(**).

ومن هنا ، فإن مظاهر الانشطار بدت أكثر وضوحًا فى صحف هذه الأيام وأدبياتها لقد عبر عن الظاهرة ، على سبيل المثال ، طه حسين ، الذى عرف منذ فترة مبكرة آثار هذه الظاهرة وبواعثها فتركزت كتاباته على مهاجمة الأزهر فى وقت لم يغفل فيه افتقاد تلك المدارس لأنها، على حد قوله سياسة لإخراج الذين شغلوا المناصب العامه ، وهو فى صحيفة (الجريدة) يستدرك من حيرته هذه إلى هذه الأمة التى أصبحت وهو يصفها بالنص :

"سئمت الجهل لكنها لا تعرف إلى العلم طريقًا واضحًا
فعلم المدارس لاينفعها لانه ناقص مبتور ولأنه مشوه
مسطح ، وعلم أوروبا يؤذيها لأنه فى جانبه ما يفسد
أخلاق أبنائها ويبدل أحوالهم تبديًلا شنيعًا فلم يكن
بُد حينئذ من أن تتسمع جوانبها صوتًا يناديها : قفى
أيتها الأمة الحائرة فلن ينقذك من هذه الحيرة إلا
الجامعة المصرية " (٧)

ومن هنا مثل الانشطار بين المؤسسات انشطارًا آخر بين المتعلمين ، بقدر ما اتسعت الهوة السحيقة بين العالمين : الدينى والمدنى ، بقدر ما أسفر هذا فى فترة تالية ، مع عديد من العوامل الأخرى من اتساع رقعة الخلاف بين الثقافتين ، ومن ثم بين عقلين متباينين .

وهو ما سنجده أيضًا حين نتعرض لثنائية الفكر المسيحى فى أكثر من موضع ولم يظهر انشطار التعليم فقط ، وإنما حدث ذلك أيضًا فى ميدان القوانين .

لقد أدخل محمد على كثيرًا من القوانين الوضعية ، تاركًا – فى كثير من الحالات – القوانين الدينية أو القوانين الشرعية ، كما ترك الأزهر ورجاله فلم يقترب

منهم أو يسمح لهم بالاقتراب منه ، حتى أن سياسة محمد على فى القوانين التى كان يطبقها فى عصره نتج عنها حقيقة هامة ، هى ، أن مصر أوشكت " أن تصبح بلداً بدون قوانين " كما يؤكد معاصر لهذه الحقبة ، وهو محمد على فى تاريخه .

بيد أن الصراع بين القوانين : المدنى الشرعى اشتد ، فأصبح أكثر حدة فى عصر إسماعيل حيث امتد الإصلاح القضائى ، الذى أدخل فى منتصف العقد السابع من القرن الماضى ليشمل المحاكم الأهلية بعد المحاكم المختلطة ، وقد كان لهذا امتداده الذى أكد على وجود الظاهرة واستمرارها .

ويلاحظ أنه طيلة القرن العشرين اشتد الفصل واشتد الإمعان فيه ، فقد حدث فى عام ١٩٣٠ أن أبدى عدد من رجال الدين المسلمين أسفهم لأن الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا فى مجال الأحوال الشخصية وحدها .

بل رفض قضاة المحاكم الشرعية وشيخ الأزهر والمفتى حضور الاحتفالات الرسمية بالعيد الخمسين لإنشاء المحاكم الأهلية التى أصبحت تسمى بالمحاكم الوطنية وذلك بقصد اظهار تمسكهم التام بالشريعة الإسلامية .

ومن الغريب أنّ رجال ثورة ١٩٥٢ الذين جاءوا وهم يحملون غضباً وطنياً على الغرب ، كانوا يحملون فى نفس الوقت – وهى ثنائى أيضاً – اعجاباً شديداً لهذا الغرب وحضارته ، وربما كان هذا السبب هو أحد الأسباب الأساسية فى تخليهم عن الشريعة تخلياً سريعاً شاملا ، وهو ما استمر إلى هذه الفترة التى نعيش فيها ، ومن يراجع محاضر جلسات مجلس الشعب أو لجانه يلاحظ إنشاء أكثر من لجنة تحمل اسم (لجنة تقنين الشريعة) دون جدوى .

وربما ارتبط بهذا الإصلاح الداخلى للأزهر فى وقت مبكر ، إذ تؤكد المصادر أن هذا النظام اتسم بالتفتت الشديد واصطدم بالهتافات من آن لآخر بسقوط البرلمان وهو ما حدث بالفعل حين استقبل الأزهريون فى يناير وفبراير ١٩٢٧ القرار الذى أتخذه مجلسا النواب والشيوخ بجعل مدرسة القضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ودار العلوم هى المعهد التى كان لشيخ الأزهر اليد العليا فيها قبل ذلك (من عام ١٩٢٥) .

وتتوالى الانشطارات .

من ذلك ، أن جمعيات أنشئت فى أكبر من مجال ، ومن تحويل جماعات المثقفين فى مصر من عنصر فعال (العلماء) إلى عنصر غير فعال (الأفندية) ، ويمكن أن نضرب أمثلة عديدة لهذه الظاهرة ، فقد ظهر الانشطار الحاد فى ذلك الوقت حين اشتد

التيار الإسلامي بعد محاولات محمد عبده الدائبة وجماعات الإصلاحيين المعتدلين في مدرسة (المنار) - التي رأسها الشيخ رشيد رضا مع الوقت ، ومع غضب الأزهر المستمر على ما أصاب أبناءه نتيجة لتيار التغريب ، أن تبلورت العقلية الغاضبة حينئذ في إنهاء عدد من الجمعيات الدينية بشكل غير متبع وإن اختلط ذلك في الظاهر بالسياسة مثل جماعة (الإخوان المسلمين) وجمعية (مصر الفتاة) ، ولم تلبث أن تحولت بعض الجمعيات الجديدة ، رغم أنها لا تنفى علاقتها بالجانب السياسى ، إلى جمعيات تتعايش فيها الأفكار التي تجمع بين الدين الخالص طوراً والوطنية الصارخة طوراً آخر ، وتتباين فيها عدد من الأيديولوجيات ، ولم تلبث أن أنشئت جمعيات تحمل الطابع الديني والمدنى معا ، وتحمل أيضًا ، بذور انشطارها نستطيع أن نلاحظ هذا أكثر منذ السبعينيات ، حين اشتد التيار السلفى ، مع عوامل جديدة طرأت سواء تمثلت في تشجيعها ، أو اشتداد الحركة الغربية الاستعمارية أو ارتفاع موجات التخلف الاجتماعي وكان هذا يعنى شيئًا هامًا .

فبعد أن كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الديني الخالص ، فإن تأثير التعليم المدنى علي الأفكار الجديدة كَسَرَ - تدريجيًا - هذا الاحتكار وإن يكن بصورة حاسمة بحيث إنّ فئةً جديدة من المثقفين لم يكن بينهم أحد من رجال الدين ، أو كان العلماء وبعض رجال الدين المسيحى يمثلون رموزًا ضئيلة غير فاعلة فيها .

معنى هذا ، أنّ علماء الدين ابتعدوا رويداً رويداً عن سائر السكان في الوقت الذى تشرب فيه المجتمع بالثقافة الجديدة (الغربية) دون حساب التأثير الدينى العميق وهى سمة أغلب المعلمين الجدد في المدارس ، أو أكثر الشخصيات الهامة في القضاء .

وقد نشأ عن هذا كله ، أن أصبح رجال عصر النهضة وقد انقسموا إلى قسمين رئيسين لم يلبثوا - فيما بعد - أن تشرذموا في تيارات أخرى .

لقد كان التيار الأول ينقسم إلى اثنين : شرقى (إسلاميّ) وغربى (ليبرالى) ، تحت كل شطر تعددت الانشطارات ، مما أدى - تدريجيًا - إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية ترتبط بالمجتمع الدينى وتتعلق بالسياسة أو تنفصل عنها حسب مقتضى الواقع الجديد وهذا ما يجعلنا نلتقى عدد من التيارات والمذاهب التي خرجت من عباءة محمد عبده ، وأصبحنا أمام هذه المقابلات التي يسجلها لنا تاريخ الفكر العربى في القرنين الأخيرين ، " كان يتحول (عمران) ابن خلدون تدريجيًا إلى (تمدن) جيزو ، (مصلحة) الفقهاء المالكين وابن تيميه إلى (منفعة) جون ستيوارت مل و (اجتماع)

الفقه الإسلامي إلى(الرأى العام) وما أعقب هذا من الفصل بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين "(٨)

الأكثر من هذا لفتًا للنظر أن يتحول الانشطار إلى انشطارات فى الاتجاه الواحد وهو ما تعكسه حركة التطور الدينى فى تمثيلها السياسى والعقيدى فى القرن الأخير .

وهو ما يصل بنا فى قضية هامة انتهى إليها (محمد على) محاولًا الانتصار للتوازن الفكرى أو (التوفيقية) - كما أطلق عليها فيما بعد - وهى تحوله من اعتقاد أن (الحضارة الصحيحة تتواءم مع الإسلام) إلى مستوى فكرى آخر فى الجيل التالى له من أن (الإسلام يتوافق مع ماتأتى به الحضارة) ، ثم نقترب من جيل تالٍ يرى أن (انسجام العالم الحديث مع الإسلام أمر ممكن) وهو المستوى الذى ينتمى إليه محمد كامل حسين ، ثم العودة مرة أخرى فى السبعينيات إلى أن الدين الصحيح هو الدين الإسلامى ، وأن حضارة الغرب ليست إلا وجهًا قبيحًا لايجب أن نأخذ منه ، وهو ما تمثله الجماعات الإسلامية الكثيرة التى ظهرت أو حتى فى المقولة العامة التى كادت تصبح فى فترة من الفترات شعار أغلب الجماعات الإسلامية على الساحة وهو شعار (الإسلام هو الحل) ففضلًا عما فى المقولة من عموميةٍ ، فإنه يُلْغى الآخر / الغرب ، الذى لايمكن للذات أن تتطور وتتبلور دون وجود هذا الآخر ، فى حركة التفاعل اليومية معه ، فضلًا عن أن الغرب نفسه ليس ستارًا متجانسًا .

ونستطيع أن نسجل ألوان الطيف فى الكتابات المعاصرة لنا خلال ما تمثله ، وهو ما نعرفه سواء فى الجانب الدينى الخالص أو المجتمع أو النقد الأدبى بتجلياته الكثيرة (٩)

وهو ما يغرينا أكثر للخروج من حركة الانشطار لدى المؤسسات إلى حركة الانشطار لدى مفكرينا ومثقفينا قبل أن نصل إلى نهايات القرن العشرين .

(٧)

لقد كان وراء الانشطار فى المؤسسات انشطارًا آخر فى العقل العربى ، هذه حقيقة تتأكد فى هذه الفترة فإذا تخيلنا أن مساحة الفكر العربى تكون دائرة يقع جزءٌ كبيرٌ منها تحت ضغط المؤثرات الغربية ، أمكننا أن نشعر ، بيسر ، أن الشرخ الكبير الذى أصاب هذه الدائرة إنما يبدأ من أقصى اليمين ويحتجز فيه كل من رفاعه الطهطاوى من مصر وخير الدين من تونس ، فإذا صعدنا إلى سبعينيات القرن التاسع

عشر لراعنا أن توسط حركة الانشطار احتل مركز الدائرة ومثله كل من جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وربما الجيل الأول من تلامذة الإمام مثل رشيد رضا .

فإذا ما مضى القرن التاسع عشر وجاء القرن العشرين وهو يستقبل القوى الغربية الغامضة فى مصر ويمثلها كرومر من غلاة المتعصبين للغرب وقوته العسكرية ومن ورائه ، للاحظنا انتقال الانشطار من المركز فى الدائرة إلى اليسار وإلى أقصى اليسار بالتدريج ، فيشمل هذا الانشطار الأخير الكثير من ممثلى هذه الفترة وهم كثيرون منهم لطفى السيد وقاسم أمين والشيخ على عبد الرازق وطه حسين ومنصور فهمى وأحمد أمين وإسماعيل مظهر وسعد زغلول .. وغيرهم .

ويجب أن نسارع بالقول هنا أن هذا التصور لا يلغى تواجد بعض مفكرى أقصى اليمين فى أقصى اليسار أو تبادل الأماكن أو تغيير المواقف ، فإذا بنا أمام تحولات مستمرة ، لكنها لا تخرج قط عن ظاهرة الانشطارات التى أصيب بها العقل العربى فى جميع الفترات .

ومهما يكن من أمر ، لابد من الإشارة - إشارة عجلى - إلى بعض مفكرينا ، والهبوط أكثر إلى أرض الواقع .

وإذا جاوزنا رفاعة الطهطاوى مرورًا بالأفغانى ومحمد عبده ثم لطفى السيد وطه حسين وقاسم أمين وعلى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل [١٠] وغيرهم ، وما يمثله كل منهم - فى درجة الانشطار وكيفيته - لانتهينا إلى العصر الراهن ، حيث نجد الكثير من الأمثلة التى تؤكد هذه الظاهرة .

وسوف نشير إلى مثلين دالين قبل أن نصل إلى السبعينيات ، مع ملاحظة أن درجة الانشطار لديهم اختلفت من فترة لفترة ، وتحددت لديهم الثوابت والتغييرات بين كل فترة وفترة أخرى أيضًا ، إنّ على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) بكتابه المعروف (الإسلام وأصول الحكم) ، أكد منذ نهاية العشرينيات أن الخلافة الدينية غير ضرورية، والحكم الإسلامى لايكون ذا أهمية كبيرة قط ، اللهم إلاّ صرخة عالية ضد الشريعة التى يراد منها أن تصبح مطيةً لحاكم ، فيرفض الخلط بين الدينىّ والمدنىّ بأية حال ، لقد أكد الشيخ ، رجل الأزهر ، ودارس السوربون على استبعاد الالتزام بنظام إسلامى للحكم ، وفصل فصلًا أبديًا بين السياسة وبين الدين .

وقد ردد طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) بعد ذلك بأشهر قائلًا نفس المقولة وأن يكن بشكل آخر فى كتابه (فى الشعر الجاهلى) .

لقد أثار الشيخ طه الذى درس بالأزهر القرآن والسنة والأدب العربى ، قبل أن يدرس بالسوربون التاريخ والأدب والمناهج الغربية ، ضجة كبيرة بين علماء الدين .

لقد كان الدين لديه - كأستاذه لطفى السيد - لم يكن ليقوم بدور كبير فى بناء السياسة واطراد التقدم الإنسانى ، بل أن الدين فى إسلامياته ، وهو ما لوحظ بالفعل، لم يكن ليتعدى مهمة بعث الطمأنينة فى النفوس ، وهو ما يعود إلى اقتناعه الشخصى من أن الدين ، مهما تكن درجة قوته ، لايستطيع توجيه الحياة السياسية ، وفكرة الأمة لا يجب أن تقوم على المفاهيم الدينية .

لقد كان كتابه (مستقبل الثقافة فى مصر) بمثابة هتاف عال راح يدعو فيه ، بوضوح إلى هذه الفكرة :

" علينا أن نصبح أوروبيين فى كل شئ ، قابلين ما فى ذلك من حسنات وسيئات .. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء فى الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومُرّها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد فيها وما يعاب "

ورغم أن طه حسين راح يكتب فى الميثولوجيا ، ويغلو فى الكتابات الدينية ، فقد كان هذا مفروضاً عليه بحكم تطور المجتمع ، وبحكم قسوة السياسة .. وما إلى ذلك مما جعله يسلك هذا الطريق ، وفى الوقت نفسه ، لا يتخلى عن الليبرالية التى وصلت إلى ذرى وجودها فى نهاية العشرينيات (١٩٢٥ - ١٩٣٠) ، وهو فى هذا كله لم يتخل عن العقل والوجدان فى آن معاً .

لقد كان يرى للعقل مكانه المكين .

ويرى للوجدان أيضاً تأثيره الذى يجب أن يكون فى منظومة الفكر الجديد .

وقد تطور هذا الفكر فوجدنا امتداداً فلسفياً له لدى زكى نجيب محمود ، خاصة فى السبعينيات .

لقد كان زكى نجيب محمود ينتمى إلى العقل أكثر منه إلى الوجدان أو كان ينتمى إلى الغرب أكثر منه إلى الشرق ويولع بالوضعية المنطقية منذ بداية الخمسينيات أكثر منه إلى أى مذهب كلامىّ آخر بما يؤكد على هذه الثنائية التى كان تنتفى لفترة ، لكنها

عادت إلى التواجد مرة أخرى بصدور كتابه (الشرق الفنان) ثم (تجديد الفكر العربى) وبقية كتاباته بعد ذلك ، فعاد إلى هذه الثنائية أو ذلك الانشطار مرة أخرى حيث راح يضع للعقل مكانه وللوجدان (الدينى) مكانه أيضًا .

لقد كان يقول منذ بواكيره الفكرية ، بوضوح جارح : إننا فى حاجة لتقليد الغرب فى كل شئ ، نأكل كما يأكلون ، ونكتب من اليمين إلى الشمال كما يكتبون ، وأن نرتدى الثياب كما يرتدون .

غير أنه ما لبث أن استيقظ ليعاود شيئًا من التوفيقية ، حين يقول فيما يشبه اعترافات حادة فيما بعد أنه استيقظ :

" بعد أن فات أوانها وأوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه "

وهو ما قاله كثيرًا فى كتاباته الأخيرة حتى رحل ، لقد حاول أن يعود - وإن يكن متأخرًا ، كما يقول - إلى التراث العربى فى صوره المزدهرة فيعب منه عبًا فى وقت لم يتردد فى الإفادة من الغرب وخاصة من علمه التجريبى .

بيد أننا لابد أن نتمهل عند ملامح الانشطار فى الفكر المسيحى ، خاصة القبطى منه .

(٨)

لم يتوقف الانشطار عند الفكر الاسلامى وتياراته فقط ، وإنما امتد بحكم العلاقة العضوية للتاريخ المصرى ، إلى الفكر المسيحى فى مصر إذ مثل الفكران نسيجًا واحدًا يصعب التفريق بينهما .

وقد تبدت هذه الظاهرة فى أعلى تجلياتها منذ سبعينيات هذا القرن ، غير أنها فى الجانب المسيحى المصرى كانت تعود إلى قبل ذلك بكثير [١١] وإن اتخذت أشكالا عديدة ومميزة فى الحقبة الأخيرة ، حيث تباينت المواقف وتحدد شطرى الصراع بين اتجاهين داخل الكنيسة وخارجها : اتجاه محافظ واتجاه تحديثى .

انشطار بدأ عبر الكنيسة التقليدية وانتهى إلى الكنيسة التقليدية مرة أخرى وما يهمنا هنا ، أكثر ، ماهية هذا الانشطار وطبيعته فى الفكر المعاصر .

وهو ما يعود بنا إلى تطور الظاهرة سريعًا فى القرنين الأخيرين قبل أن نصل إلى أهم ظواهرها خاصة فى الانشطار عبر الموقف من قضايا كثيرة من موقف الكنيسة فى مواجهة الغرب والتعليم والثقافة والمعارضة والإحياء الدينى والجوانب الاجتماعية إلى الموقف فى مواجهة الدولة ، إلى غير ذلك .

(٩)

بيد أننا قبل أن نتمهل عند هذا التطور ثمة (تصور) تقريبى يمكن أن نحاول أن نفهم به خارطة هذا الانشطار منذ عرفت المنطقة العربية الغرب حتى اليوم ، وهو يتحدد منذ البداية على النحو التالى :

١٨٥٠ القبطى الغربى

(الأرثوذكسية التقليدية) (العلمانية الخاصة)

(التحديث ، التبشير ، الاستعمار)

(الأرثوذكسية المحافظة) (التحديث والعلمانية)

كيرليس الرابع الإصلاح الكنسى التقليدى

كيرلس الخامس تطور التعليم

الكلية الإكليركية

١٩٠٠ حبيب جرجس مدارس الاحد

المجمع المقدس – تطوير الكنيسة

المجلس الملى – الترجمة .. إلخ

كيرلس السادس   تطوير كنسى – التفاعل مع
الحركة المسكونية



١٩٥٠   (الأرثوذكسية الإحيائية)   العلمانية الفكرية

الأنبا شنودة

الأنبا صموئيل

الأنبا غريغوريوس

متى المسكين

١٩٧١



(العودة للأرثوذكسية التقليدية)   العلمانية والتحديث

غالى شكرى

(الموقف من الدولة)   سمير مرقس

الأنبا شنودة



ميلاد حنا

وليم سليمان قلادة

وهو ما يمنحنا عدة ملاحظات :

١ – القبطى – الغربى

وأكثر ما نلاحظة هنا أن التطور الأول بالنسبة للكنيسة القبطية جاء بناء على (التحدى) الغربى ، إذ سعى الغرب لاستقطاب الجماعة القبطية بهدف تسيدها فى مجرى الكاثوليكية أو الإنجيلية مما يسهل السيطرة عليها فكرياً واستعمارياً ، وهو ما بدت الكنيسة معه يقظة منذ محاولاتها الأولى إلى تحديث الكنيسة المصرية دون

التنازل عن هويتها وتكوينها المصرى ، وقد بذل البابا كيرلس الرابع من الجهود فى ذلك - كما رأينا - إلى درجة أن التاريخ يطلق عليه (أبو الإصلاح) لعمق التغييرات التى قام بها وكان هذا يعنى انتباه الكنيسة الوطنية للمؤامرات الغربية ضدها .

وفى نفس الوقت كان يسجل انشطاراً ايجابيًا بين الوعى الوطنى للكنيسة وحملات التبشير الغربية .

٢ - القبطى - الإسلامى

والملاحظة التى لا تفوتنا هنا أن التطور كان يمضى فى ثنائية القديم والحديث ، وهو ما يتفهم معه جهد البابا كيرلس الخامس ، وخاصة ، أنه توازى معه جهد إصلاحى قبطى وطنى كبير مثل حبيب جرجس (١٨٧٦ - ١٩٥١) الذى كان أكثر وعياً من أقرانه فكان وراء عديد من الإصلاحات الوطنية للكنيسة والتنبه للخطر الغربى، وفى الوقت نفسه كان متفهماً إلى المحيط العربى / الإسلامى حوله ، ومن ثم ، يمكن أن نعد حبيب جرجس من أكثر الإصلاحيين فى هذا الوقت وعياً .

ونعد معه أن الانشطار بين المحيط القبطى والإسلامى لم يكن قائماً بعد

٣ - الدينى - التحديثى

ثمة ملاحظة أخرى هنا ، هى ، أن الإصلاح منذ فترة مبكرة ارتبط بالوعى السياسى ، وخاصة ، حين نذكر الفلسفة التى قام من أجلها البابا كيرلس الرابع منذ فترة مبكرة هو الميل لتحديث الكنيسة والمؤسسة الدينية ، وهو ما سعى إليه حبيب جرجس وكان إصلاحيا - أنشأ مدارس الأحد - فإنه كان ينطلق من تطوير الفكر الأرثوذكسى نفسه ، لكن حركته كانت تنطلق أيضاً من المناخ السياسى العام حوله ، وهنا نستطيع أن نوافق طارق البشرى [١٢] فى أنّ الازدواجية الثقافية ظهرت فى المجتمع المصرى ، كما ظهرت فى الكنيسة ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ففى هذا المناخ ظل الأزهر كما هو ، وأنشئت بجانبه مؤسسات تحديثية - كما رأينا - كذلك ، تطوير مؤسسات الكنيسة ، وأنشئ بجانبها المجلس الملى (عام ١٨٧٣) .

وعلى هذا النحو ، كان المجلس الملى ، وهو يمثل التيار التحديثى كان يتطلع إلى إصلاحات أكثر مما تدعو إليها الكنيسة ، مما كان قمينا بتأكيد الثنائية الداخلية .

وعلى هذا ، ظهر الانشطار فى الجانب المسيحى بين الدينى والتحديثى وإن لم يصل إلى الصدام - الدينى - العلمانى .

لم تكن قضية الثنائية لتمثل فى الفترة الليبرالية قضية ملحة ، فقد كان وزراء الأقباط وبعض الأثرياء فيهم (ما يسمون بأصحاب الدور العلمانى) غير بعيد عن شئون الدولة وفى الوقت نفسه قريبين من الكنيسة (وإنْ حل بينهم - فى الوقت نفسه تيار محافظ وآخر من الشباب الجدد المهمشين) ، غير أنه من المؤكد أن الفترة الليبرالية لم تعرف انشطاراً حاداً بين الدينى والمدنى يهدد الوحدة الوطنية .

وعلى العكس نستطيع أن نرصد فى هذا الوقت انشطاراً بين القوى القبطية نفسها تمثل فى اثنين :

فى مرة بين الكنيسة والمجلس الملى متمثلا فى انتخاب البطريرك الجديد ، مما خلق انشطاراً بين المجلس الملى والمجمع المقدس حول هذه اللائحة " فقد ألغى كل ما يتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس أن أهم الشروط لانتخاب البطريرك هو أن يكون مصرى الجنسية " وكان معنى هذا اشتداد قوى المدنى على الدينى .

وفى مرة أخرى حدد الترشيح للبطريركية للمرشح بسن لا تقل عن ٤٠ عاماً وفترة رهبنة لا تقل عن ١٥ عاماً ، راح المجلس الملى - المدنى حينئذ - يعترض على لائحة اختيار البطريرك دينياً (١٣) وهو ما تحدد معه الانشطار الداخلى لدى الأقباط بين الدينى والعلمانى .

٤ - الدينى - الدينى

وفى الفترة الناصرية تغيرت المواقع وإن بدا تيار الانشطار أقل تأثيراً ، إذ ظهر تيار يؤيد السياسة الناصرية من داخل الكنيسة (وهو التيار الذى أيد الاشتراكية) ، وعرفت منه فصائل من التيار الشيوعى ، خاصة مع تحالف الشيوعيين مع نظام عبد الناصر فى منتصف الستينيات ومن أبرزهم فايق فريد ، وقد انضم لهذا التيار تيار آخر من الجيل الجديد ، الذى انفتح وعيه على إنجازات الفترة الناصرية ، بيد أننا يجب أن نسارع بالقول هنا أن التيار الذى أيد عبد الناصر من داخل الكنيسة اقتصر تأييده على سياسة الدولة ، والتعاون معها فى القضايا المصيرية ، وهو ما يعنى أن التأييد كان لدعم السياسة الرسمية ، وكان القصد " سواء من التأييد المعلن أو جزءاً من سياسة غير معلنة " أن تقوم الكنيسة بمقتضاه بتأييد السياسة الداخلية ، وتقوم الدولة من خلالها ، بتعظيم دور الكنيسة كمؤسسة تمثل قطاع المجتمع وتمثل دور رجال الدين ، كممثلين عن الأقلية " (١٤) .

ويبدو أن هذا التيار الذى أيد عبد الناصر كان يهدف إلى ربط الكنيسة بالدولة وهو مالم يمنع تياراً آخر ، كان غير فاعل وكان معارضاً للنظام غير أن الانشطار هذه المرة كان داخل الكنيسة .

٥ – الدينى والمدنى

ولا يخطىء الذى يرصد المواقف فى السبعينيات ، أن التيار الأصولى القبطى ارتفع إلى أقصاه بفعل التغييرات الحادة فى البنية المصرية ، إذ شهدت بدايات هذه العقد ارتفاع التيار الأصولى الإسلامى إلى أقصاه بفعل تشجيع السادات من قبل ، فانصرفت التيارات المسيحية – المثقفين أو الشباب القبطى الجديد – إلى الكنيسة ، وقد أصبحت الكنيسة بشهادة عدد كبير من مسيحى هذه الفترة هى (الملاذ) من الدولة التى كانت تشجع الجماعات الإسلامية واستخدام العنف ضد معارضيها ، وقد كان من مظهر ذلك أن كان البابا يلقى بموعظته يوم (الأربعاء) ، لأول مرة وبشكل منتظم بالكاتدرائية (والمعروف أن البابا فى الستينيات كان يلقى بموعظته بشكل منتظم كل يوم جمعه حينما كان أسقفاً عاماً للتعليم ، غير أن الستينيات كان يسودها مناخاً مغايراً للسبعينيات إبّان احتدام الأزمة بين البابا والدولة) .

وهنا زاد الانشطار بين الدولة والكنيسة .

لقد ارتدى الصراع أرديته الجديدة : الأنبا شنودة بصفته الدينية والسادات بصفته المدنية وهنا نلاحظ إضفاء الصفة السياسية على منصب البابا لأول مرة بهذه الصورة واستغلال الدين لتحقيق أهداف سياسية ، وقد كانت هذه أهم التهم التى نسبت إلى البابا من الدولة المدنية مما دفع الدولة إلى اتخاذ موقف من منصب البابا .

ورغم رحيل السادات ، وعودة البابا ، فإن هوة الانشطار لم تضق خاصة مع توالى أحداث الفتنة الطائفية .

على أن المهم فى ذلك أن الصراع كان قد انكشف عن انشطار بدت فيه صورة البابا تأخذ مكان الصدارة فى الزعامة القبطية على المؤسسات الدينية والمدنية لقد أصبح الدينى فى مواجهة المدنى .

٦ – التقليدى / التقليدى

فى حين يلاحظ أن الكنيسة القبطية بدأت فى العصر الحديث بداية تقليدية ، إذ كانت حريصة على تقاليدها إلى حد بعيد ، يبدو أنها انتهت كذلك مع البابا شنودة الذى أضاف إلى الحفاظ على قيم الكنيسة القبطية إطارا أرثوزكسيا تقليدياً ، مؤثراً

أن تكون السلطة كلها تنبع من الكنيسة بعد أن أصبح المجلس الملى - بذكاء البابا نفسه - داخل الكنيسة ، وبعد أن احتوى العديد من المؤسسات المسيحية العلمانية ، وبعد أن سعى لتكون الصفوة القبطية - أيًا كانت اتجاهاتها - تتحرك من داخل الكنيسة وتأخذ شرعيتها منها وهو ما يشير إلى مخاطر عودة الكنيسة إلى الموقف التقليدى - على الأقل فكريًا - فى القرن الماضى رغم ما تواجهه الآن من عقبات يمثلها بعض المثقفين الذين ينتمون إلى العلمانية ، ويحاولون التقليل من سيطرة البابا التى يمكن أن تصل إلى درجة الاستبداد أحيانًا .

على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم يسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه فى أمريكا اللاتينية وامتداداً لهذا الفكر فإن الأقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى (١٥) .

وإن كان واجب الانصاف يدعونا إلى الإشارة إلى أن الكنيسة المصرية هنا تختلف عنها فى أميركا اللاتينية ، من أن لاهوت التحرير الذى وجدنا نموذجًا له فى أميركا اللاتينية لا يمكن تطبيقه على واقع الكنيسة القبطية فى مصر ، وهو ما يعود إلى أن لاهوت التحرير الغربى يحمل خلفية سياسية ويقوم عليها لانجد تطابقًا له بالضرورة مع الكنيسة الوطنية فى مصر .

وهو الخلاف الذى يجب الإشارة إليه فى معرض الحديث عن الكنيسة القبطية .

وعلى هذا النحو ، فإن فكرة التوحد بالغرب تحول بيننا وبين التمسك بفكرة كالقومية القطرية أو حضارة البحر المتوسط التى ترددت أو غيرهما من الدعوات التى تجهل ما يريده الغرب بنا أقباط أو مسلمين .

وفى لقاء شخصى مع ميلاد حنا راح يؤكد أن أقباط مصر ليسوا هم موارنة لبنان، فأهم خصائص الأقباط - تاريخيًا - هى ولاؤهم للحكام المصريين ، ولم يكن لهم أية صلة بالغرب بل كانوا معادين للغرب :

أ - عند دخول الحملة الصليبية قاوموها ولم ينخدعوا منها بشعار أنها جاءت تحت شعار الصليب .

ب - عندما جاءت الحملة الفرنسية قاوموها مع المصريين المسلمين سواء بسواء .

ج – عندما دخل الإنجليز مصر وقفوا مع المسلمين جنبًا إلى جنب سواءً بسواء .

إنّ هذا الأمر هو خاصية مصرية خالصة تختلف تمامًا عن موقف الموارنة في لبنان (١٦) .

على أنه مهما تكن خطورة هذا الفهم للموقف ، فإن ثمة موقفًا أخطر بكثير نواجهه في نهاية هذا القرن ، وهو الموقف الذي بدأت تحدد ملامحه عقب انتصار القوى الغربية في حرب الخليج وانتشار الشركات متعددة الجنسيات وانتشار قيم السوق والانفتاح على الرأسمالية الغربية ، في حين تتراجع الطبقة الوسطى الواعية ، فإن الطبقة العليا من الطبقة الوسطى ، تنتمي في قطاع رئيسي منها إلى وكلاء الغرب الذين يصبحون طبقة عليا طموحة ، ثم نخبة تشارك في الحكم ، ثم تنافس الدولة .

فماذا يعني هذا في وقت تضاءل فيه دور الدول وتزايدت فيه قوى رجال الأعمال ، يركز البعض على الكنيسة فيقول بشكل أكثر وضوحًا أن الكنيسة تتجه للتحديث تدريجيًا ، والجماعة القبطية تعمل داخل التحديث ، وتتحدد مكانتها ودورها في عملية التحديث ، وهذه المرحلة تشهد دخولاً سريعًا في المنظومة الغربية ، من خلال بعض فئات المجتمع المصري ، وهو دخول منظم ويسمح باختراق المجتمع ... فاختراق الجماعة القبطية تغريبيًا ، يهدد كيان الكنيسة كرمز لجماعة تراثية .. ولأن عملية تغريب المجتمع تكسب الجماعة القبطية فرصة للصعود والتميز ... ولأن الفترة المعاصرة تشهد تحالف الدولة والكنيسة ، وهو تحالف تتابع من توحد الهدف وحماية الأقلية ، هنا يبرز دو الغرب كفرصة للحماية الزائدة والضغط الدولي ، وهكذا تتشابك المصالح ومن هنا ينشأ الموقف المزدوج من الغرب ، فالكنيسة تقف ضد الغرب خاصة المسيحي ، بحكم ميراثها التاريخي ، ولكن الجماعة والكنيسة معًا يلتحمان بالغرب الآن من أجل الصعود والتميز ، وعبر الوقت يتحول خطاب رفض الغرب إلى مجرد خطاب احتفالي ، ويتحول خطاب قبول الغرب إلى فعل ، ويظل المجال الحقيقي لرفض الغرب ، هو المجال الديني الخاص الذي تحكمه الكنيسة ؛ ولكن هذا المجال يتعرض للتغيير والتغريب تدريجيًا ، وتحاول الكنيسة في النهاية رفض المسيحية الغربية ، أي الدفاع عن استقلال المعتقد ، وعبر الوقت تسقط الدفاعات ، وينفتح باب التغيير .. (و) .. ومن هنا ، تتحالف الكنيسة مع العلمانية .. وبهذا فإن الكنيسة أمام فتح باب التغريب ، تجد فرصة لوجود بعد دوليّ ضاغط ، أيا كانت درجة استخدامه والركون إليه .

معنى هذا أن ينتهي الأمر بالكنيسة أن تصبح قوة مناصرة للعلمانية التغريبية .. التي تحاول عزل الديني عن الدنيوي .. وباختصار ، يصبح الأقباط ورقة بالنسبة للتيار

العلماني ، يؤكد بها فصل الديني عن الدنيوى ، حتى يحمي حقوقهم ، والعلمانيون جماعة ضغط تساند الأقباط ، بهذا المعنى ، يصبح اتجاه الكنيسة والجماعة ، ثنائيًا مثل فكرهما ، فهنا تصور عن المجال الدنيوى المرغوب ، وتصور عن المجال الديني المفضل ، مع فصل مصير واتجاه كل مجال عن الآخر وتصور إمكانية وحدوث ذلك . دون النظر إلى مصلحة الأمة ، أو يفرض أن ذلك فى مصلحة الأمة ، والحقيقة أن الكنيسة / الجماعة تدفع نفسها كمعول هدم لبناء الأمة ، وهنا يحدد رفيق حبيب أكثر الصورة المطروحة فيقول :

(هى مجال دنيوى منفصل وغربى علمانى ، وإسلام يعايش الفصل بين الدينى والدنيوى ، ومسجد لا يتحرك ، إلا فى المجال الدينى ، وكنيسة ترمز للمجال الدينى وتمثله ، هذه الصورة هى اختيار الأقباط الراهن وهى اختيار الكنيسة .. وثنائية الدين والدنيا ، تتحول إلى ثنائية الدولة والكنيسة ، والدينى والدنيوى ، فتصبح الكنيسة دولة موازية ، تحكم مجالها الدينى ، وجماعتها ، وتطيع الدولة فى كل أمور الدنيا، حيث الحكم فيها للدولة فقط ../ بسبب هذه التصورات ، تقوم الكنيسة بالتحالف مع الدولة والعلمانيين ، وتؤكد روابطها الغربية ضمنيًا ، فى مواجهة الإسلام السياسى) (١٧) .

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن هذا الرأى يثير تساؤلات أخرى كثيرة منها ، هل يزيد هذا كله من مخاطر الانشطار عن الواقع العربى ؟ والالتحام ، باسم الكنيسة أو باسم المحافظة على الدين ، مع العلمانية الغربية التى تسعى الآن لتزايد علاقات الكنيسة بالمؤسسات المسيحية الغربية كمجلس الكنائس العالمى ، وتزايد عدد رجال الأعمال الأقباط ، ليستطيعوا ، دون وعى كافٍ – إلى جانب رجال الأعمال المسلمين أو الطبقة الجديدة – القيام بدور وكلاء الغرب .

وهو انشطار ضد الأقباط أنفسهم فى المنطقة العربية اليوم بيد أننا لا يمكن أن نترك ملامح هذا الانشطار دون أن نستدرك إلى تأثيره المريع فى مجال التعليم .

لم يكن الانشطار فى مجال المؤسسات أو العقليات وحسب ، وإنما امتد إلى التعليم منذ فترة مبكرة فمن ناحية تجسد لدى المسلمين منذ عصر محمد على وبعثاته إلى الغرب بين تعليم دينى (١٨) (أزهر ودار العلوم) وتعليم مدنى (غربى) .

مازالت الكنيسة الغربية حتى الآن تابعة لبابا الفاتيكان ، بينما الإنجيليين لمراكز دينية غربية ومن ناحية أخرى لدى أقباط مصر قبل ذلك حين حاولت الإرساليات التبشيرية ، استخدام مدارس الكاثوليك والانجيليين ضد الارثوذكس ، خاصةً وأنها جعلت من التعليم مجانًا أمام أغلب المصريين الأرثوذكس .

ومن هنا تمثل الانشطار الأكبر فى هذه الهوة السحيقة بين التعليم الإسلامى من ناحية والتعليم المسيحى من ناحية أخرى .

لقد بدا الأمر وكأن هناك نظام تعليمى يهدف - فى المقام الأول - إلى التنشئة الدينية ، ويحرص على قيم المواطنة ، بينما فى الواقع كانت وظيفته الأساسية لا تخرج عن السياسة ، فإذا بالخطاب الدينى يصبح خطابين ، الخطاب الأول يهتم بالقيم الخاصة به والخطاب الثانى مغايراً له .

بل نستطيع القول هنا إن الكنيسة كانت ترى فى المجتمع حولها مجتمعًا لا يمت بصلة إليها ، وهو ما كان يكرس فى الجانب الإسلامى بشكل ما .

ومنذ عصر محمد على يلاحظ أحمد عزت عبد الكريم أن المسلمين كانت لهم كتاتيب خاصة بهم ، لا تخرج عن حفظ القرآن وبعض المعارف الدينية الخالصة ويقوم بالمهمة عريف كثيراً ما يكون متزمتًا ، فى حين الأقباط كانت لهم كتاتيبهم التى تشبه فى الغرض الذى من أجله أنشئت كتاتيب المسلمين كما تشبهها درجة ثقافة القائمين عليها، وكانت هذه الكتاتيب مُلحقة بالكنائس والأديرة (١٩) ، بينما لم تشتمل البعثات الأولى إلى أوروبا أحد من الأقباط ، وفى فترة تالية اعتنى البابا كيرلس الرابع بالتعليم فأنشأ - إلى جانب الكتاتيب القبطية الخالصة - مدارس للأقباط فقط (٢٠) .

ورغم أن الاهتمام العام اتجه إلى المدارس القومية ، فإن الأمر لم يكن ليخلو من هذه الثنائية فى التعليم مما تزخر به كتاتيب هذه الفترة ومدارسها .

وبينما كان الطالب المسلم يخرج من المدرسة إلى الأزهر ، كان الطالب القبطى أمامه الكلية الإكليركية بالقاهرة وفروعها بالأقاليم .

وبينما كان طالب الأزهر ودار العلوم ودار القضاء الشرعى - فيما بعد - يقرأ الحواشى والشروح ، كان طالب الكلية الإكليريكية بالقاهرة يقرأ - ضمن ما يقرأ - العلوم اللاهوتية والكنسية فضلاً عن درس آداب وتاريخ الحقبة القبطية من تراث مصر.

وهو ما عمق الثنائية التى كانت فى سبيلها لإحداث هذا الشرخ فى البنية المصرية.

ويلاحظ أنه حين زادت المدارس الأميرية والكليات لقى هذا اللون من التعليم مقاومة شديدة من جانب المدرسة القديمة من الهجوم على رحلة رفاعة الطهطاوى إلى باريس ، إلى الغمز واللمز فى كتابات النديم وحديث عيسى بن هشام (٢١) ، ويلاحظ طارق البشرى أنه كما بقى الأزهر على حاله وأنشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائمًا وأنشىء دونه نظام

الإدارة غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره ، كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة ، إذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وأبنيتها وأنشىء بجوارها المجلس الملى فى عام ١٨٧٣ ، وإذ سبب هذا حالة من التراخى فى الإدارة سبب حالة من الانفصام بين أبناء الشعب الواحد ، وقد ظل هذا الحال طيلة هذا القرن ، وهو المسئول عن عدد من القضايا الخلافية والخلافات الفكرية والطائفية التى عرفتها مصر وخاصةً منذ سبعينيات هذا القرن حين تحولت الساحة المصرية عبر العوامل الطارئة إلى سجال بالفكر مرة وبالدم مرات .

وإلى جانب العقلية الجامدة التى كانت تخرجها الأزهر والمدارس الدينية الإسلامية نستطيع أن نرصد فى الجانب الآخر - المسيحى ، على سبيل المثال - مدارس الأحد SUNDAY SCHOOLS والتى تغير اسمها - فيما بعد - إلى (التربية الكنسية) ربما لتبتعد عما يطرأ فى الذهن من اقترانها بالمدارس الغربية التى كانت تحمل نفس الاسم (مدارس الأحد) ، ولأنها سعت لتتخذ طابعًا قبطيًا مصريًا خالصًا فى نفس الوقت .

وفى كل الحالات فقد كان التعليم المتخصص لاهوتيا خالصًا منذ المدرسة الأولية (الكتاتيب) الملحقة بالكنيسة وصولاً إلى المدرسة اللاهوتية (٢٢) ، المنفصلة عنها المرتبطة بأفكارها .

وتلاحظ بعض المراجع أن مدارس الأحد ، تمثل نظامًا أو تكوينًا دينيًا ، يهدف إلى التنشئة الدينية ، أى أن وظيفتها الأساسية والرسمية ، دينية ؛ ولكن تأثيراتها فيما وراء ذلك ، اجتماعية ، وسياسية شأنها النشاطات الدينية الأخرى ..

بهذا المعنى نجد الخطاب الرسمى لمدارس الأحد كان خطابًا دينيًا ، يقوم بأحداث التنشئة الدينية الخاص به ومن خلالها ، يظهر الأثر الاجتماعى والسياسى ، فعملية التنشئة ، عامة ، تؤدى إلى خلق توجهات دينية واجتماعية وسياسية . والتنشئة داخل الأسرة ، ليست اجتماعية فقط ، بل لها تأثير سياسى ، والتنشئة داخل المدرسة ، ليست تربوية فقط ، بل لها تأثير اجتماعى وسياسى (٢٣) .

بهذا المعنى نستطيع أن نقترب من مدارس الأحد التى تخرج أفرادها ليكونوا أعضاء فى الكنيسة وقد استطاعت هذه المدارس فى النصف الأول من هذا القرن أن تلعب هذا الدور الدينى الخالص لدى الأقباط ، فتؤثر على جميع الأنماط الأخرى للمجتمع (الإعلام والأسرة) ، وعلى هذا يكون معرفة تأثير عملية التنشئة والمتابعة للشباب داخل نظام الأسر (*) ، فى النصف الثانى من القرن العشرين ، على الجوانب الاجتماعية والسياسية ، يتابع من خلال متابعة التيارات التى تخرج من الأسر (٢٤) .

ومن يتابع تأثير مدارس الأحد فى السبعينيات من هذا القرن سيجد التأثير ذا فعالية راديكالية عالية ، فقد تغيرت الكنيسة لتصبح قوى تمنح " الكنيسة " الحق فى العمل العام ، وهو ما يفسر كيف أصبحت الحركة المسيحية فى السبعينيات أكثر فعالية ضد النظام فى أحداث السبعينيات .

وعلى ذلك ، فإن رفيق حبيب يلاحظ دور مدارس الأحد فى النشأة الكنسية وأن المدلول السياسى للنشاط الكنسى أكثر من بدهى إذا وضعنا فى الاعتبار نشاط مدارس الأحد ، ويصل من هذا إلى أن النشاط الكنسى مدلوله السياسى ، فيما يتعلمه الطفل والشباب فى الكنيسة وتزايد دور الكنيسة هنا فى مقابل أثر المؤسسات الاجتماعية الأخرى قد يؤدى إلى خلق فرد ، يختلف فى تكوينه الاجتماعى والفكرى ، عن النمط الذى تبشر به مؤسسات الدولة الأعلامية والتعليمية وغيرها (٢٥) .

وخروجاً من هذا ، وفى تحديد بعض الصور التى تظهر البعد السياسى فى النشاط الدينى يركز رفيق حبيب على عدة صور منها " توسيع أجهزة التعليم والتربية " ، لحد التضخم ، مما يساهم فى إنشاء جيل ، له نمط محدد ، موجه من الكنيسة ، وهو فعل تنشئة اجتماعية ، تربية وتعليم ، يؤدى إلى خلق نمط اجتماعى متميز ، ويؤثر على التركيب السياسى النهائى للمجتمع (٢٦) .

غير أن هذا كله يصل بنا إلى ملاحظات أخيرة ..

ملاحظات أخيرة

فى صيف ١٩٨٣ عقد بالقاهرة مؤتمر حضره عدد كبير من المثقفين المصريين والفرنسيين ، وقد كان أكثر ما لفت النظر فى هذا المؤتمر أنه عقد تحت عنوان (الممارسات الثقافية والنظريات غير الرسمية) .

وربما كان بحث جارسان (*) ، المؤرخ الفرنسى المعروف ، أكثر هذه الأبحاث دلالة على الالتزام بخط الفكر الشعبى إذ تركز حول العلاقة بين السلطة السياسية والمقامات الدينية غير الرسمية ، والتى تتركز فى بيئة عصر المماليك ، التى تتمثل فى بيئة علماء الدين غير الرسميين الذين لم ينتموا إلى رجال الدين الرسميين المنتمين للدولة ، وبالتبعية ، لم يكونوا ينتمون إلى سلطة الدولة التى لم تكن تستمد قيمتها من المرجع الدينى فى المقام الأول .

وقد لوحظ أن المتصوفة وبعض الدراويش هم الذين لا ينتمون إلى السلطة وقوانينها ، وهو ما يفسر اختيار الباحث المعاصر للسيوطى والشعرانى نموذجين لدراسة هذا العصر .

كان البحث يحاول أن يشير بطرف خفى إلى السلطة الدينية السلفية التى كانت السمة الرئيسية لهذا العصر والتى كانت بدورها توسم العصر كله بتوجهها التراثى .

بيد أنه لا يخلو من دلالة أيضاً احتفاء الباحث بشخصية عز الدين بن عبد السلام ، الذى جرؤ على بيع أمراء الدولة ، الذين ينتمون فى الأصل إلى طبقة الرقيق حسب شريعة الدين ، وهو ما يذكره السيوطى فى (حسن المناظرة) ، ويورد الباحث مقتطفات كثيرة على ذلك تدل - فى التحليل الأخير - على أن السلطة الفعلية فى هذا الوقت كانت لرجال الدين من السلفيين - سواء أكانوا من السنة أو ينتمون فى بعضهم إلى الصوفية- وهو ما يؤكد أنه كلما كان العصر أكثر تخلفاً كلما قوى التيار السلفى .

بقية القصة معروفة ، من بيع الأمراء ثم خروجهم من الرق إلى الحرية وهم يقولون لعز الدين عبد السلام (اصنع ما بدا لك ..) والعالم ماضٍ فى عمله باسم الدين واسم الأفكار التى يرى بها خلال العقيدة إنه ينفذ إرادة الله .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا يصل بنا إلى أن وجهة النظر الطاغية فى فترات الانحطاط كانت هى وجهة النظر السلفية ، وهى سلطة غير رسمية ، التى تستطيع - كما رأينا - أن تعلو فوق السلطة الحاكمة الرسمية ، وإن بدت هذه السلطة الأخيرة - النظام - فى صف الفكر المتنور .

وهو فى النهاية يمثل فى كل عصر هذا الصراع بين الفكر الدينى السلفى - المتجمد - وبين الفكر الدينى العقلانى .

وهو الصراع الذى انتهى اليوم - كما نرى - إلى طرفية ، وقد تسموا بمسميات كثيرة ، لكن يظل الجوهر فى كل منهما واحداً ، فمازال لدينا صراع بين الفكر التراثى (بوجهه السلفى) والفكر العقلى (الذى ينتمى إلى الفكر الغربى فى عديد من الأحيان) ، فإذا بنا نتحدث عن انشطار متعدد الأقنعة : الموروث والوافد ، الشرق والغرب ، الماضى والحاضر.................. الخ

وهو ما يفسر لنا أكثر صيغة الانشطار فى الحضارة الإسلامية بشكل عام .

(١٠)

إن الوجه المظلم للانشطار يتحدد أكثر فى فترات التدهور والانحطاط .

فالانشطار وإن كان معروفاً فى الحضارة الإسلامية ، فإن طرفيه كانا يصبان فى تيار السنة والتصوف خاصةً عند الغزالى ، فعلى الرغم من أنه لم يدافع عن التوفيقية

الفلسفية فإنه دافع بنفسه عن التوفيقية العلمية (فى المنطقة والرياضيات) وعن التوفيق بين السنة والتصوف أو بالأحرى - كما يرى البعض - أسقط التوفيقية الدينية الفلسفية لقيم محلها التوفيقية الدينية الصوفية التى استمرت حتى العصر الحديث .

وهذا التصور لطرفى الانشطار وجدنا تفريعات كثيرة منه لدى المثقف العربى المعاصر حين لاحظنا أن الصوفية الواعية مثلت حلقة مبكرة من حلقات تطور هذا المثقف أو خلفيته العائلية (٢٧) وإن أضاف إليها هذا المثقف الجانب الواعى كما هو الحال عند الشيخ محمد عبده وأغلب المثقفين العقلانيين من المعاصرين .

ويلاحظ د. جابر الأنصارى أن اتجاه التاريخ الإسلامى نحو المحافظة والتشدد فى ظروف الغزوين الصليبى والمغولى ثم السيطرة العثمانية - هو الذى مكن "أصولية" الغزالى أن تنتصر ، وإنْ تتحول فيما بعد من سُنية شبه توفيقية إلى سُنية خالصة على أيدى ابن تيميه الذى أوصل حركة التطهير الدينى إلى مداها الأبعد . وبعبارة أخرى فإن هذا الموقف المباين للاتجاه العقلانى ، لم ينم بصفة أساسية من الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامى فى حالة تفتحه الطوعى ، كما هو بين من خط سيره فى قرونه الأولى ، ولكنه نجم عن تحول فى سير التاريخ وحركة تمثل من سيطرة عناصر متبدية محاربة ذات حظ ضئيل من التحضر (كالسلاجقة والأتراك) فى الداخل ، واندفاع قوى شبيهة لها فى مستواها الحضارى (كالصليبيين والمغول) . وهذا ما أدى إلى القضاء على التيار التوفيقى الوسط وبقاء التيارين المتطرفين (٢٨) .

وهذان التياران : السلفى والعقلى هما اللذان يتنازعا الآن فيحاول البعض أن يربط بينهما أو يأخذ عنهما سواء بالانتقائية أو التوفيقية أو - حتى - بما يشبه التلفيقية دون أن يمتزجا امتزاجاً خالصاً فيفرزا الصيغة الفكرية المعاصرة .

وعلى هذا ، مازلنا نستطيع أن نميز فى نهاية القرن العشرين بين التيار السلفى الكبير والتيار العقلى الضعيف يمضيان فى انشطارية لا توفيقية ، وهو ما يعود إلى اضطراب المناخ العام وعدم الحسم فى كثير من القضايا ، والعود من آن لآخر بشكل مزر إلى قضايا قديمة كانت قد حسمت منذ قرن أو نيف .

بيد أن هذا نفسه يفسر لنا كيف كانت الغلبة للتيار السلفى ؟ وهى غلبة نلاحظها دائماً فى فترات التدهور السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وهو ما يفسر الارتداد دائماً إلى الوراء ، وهو الذى يفسر أيضاً صعود التيار السلفى إلى أقصاه متمثلاً ليس فقط فى التراث الشعبى والعادات الاجتماعية (على سبيل المثال انظر دراسات

سيد عويس ، وأيضاً الملف الخاص بالملك فى العقدين السابقين لثورة يوليو لنرى كيف كانت الرسائل التى ترسل للملك تحمل هذا التخلف ؟) ، وهو ما تمثل كذلك فى صعود الجماعات المتشددة ومؤسساتها سواء تمثلت فى جماعة (الإخوان المسلمين) أو (مدارس الأحد) وما تفرع عنهما من جماعات عنيفة أو متعصبة .

ويضاف إلى الواقع الخارجى الواقع الاقتصادى المتهرىء ، وقد يضاف إلى هذا كله حجم الفساد الكبير الذى أخذ ينتشر فى كثير من مؤسساتنا ونفوس الأفراد مما يؤكد أن الحسم لليمين يظل دائماً فى الفكر المصرى أقرب منه إلى الحسم إلى التيار العقلى

وهم ما يعمق – مع الوقت – هوة الانشطار ..

وهو انشطار – كما نشدد – يحدث دائماً بين السلفى والعقلى .

(١١)

وقد يكون من المفيد أن نضيف إلى اختزال التراث (الجنوب) هجمة التكنولوچيا الغربية (الشمال) ، وسوف ننقل هنا أحد السطور التى نشرت لنا ، لنرى ، إلى أى حد كانت حدة التكنولوچيا الغربية وأسرارها من العنف بحيث أسهمت أكثر من غيرها فى تسعينات هذا القرن – خاصةً عقب أزمة الخليج ١٩٩٠ فى اهتزاز الهوية الخاصة بنا ، وسوف ننقل هذه السطور كما نشرت بالضبط (أهرام ٢٢ فبراير ١٩٩٧) على النحو التالى :

« ما زال الغرب وعصره المعلوماتى المخيف يمثل هاجساً عنيفاً ضد هويتنا وتماسكنا المعاصر .. وحتى لو استوردنا مئات من أجهزة الكومبيوتر ، أو اشتركنا فى مئات من شبكات "الإنترنت" ورحنا نردد بفخر حصولنا على عشرات من الأنظمة الإليكترونية – كما فعلت العراق قبل غزو الكويت – ومئات من الطائرات والدبابات الغربية كما أعلنت دول الخليج والجزيرة العربية فيما بعد .

حتى لو فعلنا هذا كله دون أنْ نشارك فى المجتمع المعلوماتي الجديد سنظل تابعين للشمال ، وبوضوح أكثر ، مادمنا لم نصبح بعد مجتمعاً معلوماتياً ، فسوف يظل الغرب يصدر لنا لعب التكنولوجية . (ومنها العربات الفارهة والألعاب الباهرة ..) .

ومن يتذكر ما حدث فى حرب الخليج ١٩٩٠ يتذكر كيف أسهمت أدوات الحرب الخاطفة فى العودة بالعراق إلى (العصر الخشبى) ، فلم يعد (بطل الحرب) تاريخنا

العظيم أو حماسنا العنترى وإنما أصبح - كما رددت وكالات الأنباء وقتها - هو التطور الهائل فى مجال التكنولوچيا .

.. ومن يتذكر ما حدث فى حرب الخليج ١٩٩٠ يتذكر كيف راحت الدول الغربية تزود واشنطن - قيادة الحلفاء - بأسرار الأسلحة والأنظمة الأليكترونية التى كانت قد باعتها سابقاً للعراق ؛

ومن يراجع دوريات هذه الأيام وأسرارها يعرف كيف تحدد موقف فرنسا والاتحاد السوفيتى فى تسليم سر الأسلحة التى وردت للعراق ، من قبل ، لأميركا ؛ (اعترف بذلك وزير الدفاع الفرنسى كما جاء فى النيويورك تايمز لأكثر من مرة بين ١٥ و٢٩ أكتوبر ١٩٩٠) ، بل إن صحيفة هيرارلدتريبيون (أول أكتوبر ١٩٩٠) ذكرت أن ميجور ياكوفيلف الملحق العسكرى فى السفارة السوفيتية فى الولايات المتحدة زار "البنتاجون" وذكر (أسرار) كل الأسلحة السوفيتية التى كانت قد قدمت إلى العراق .

واعترف عدد كبير من أجهزة المخابرات الغربية فيما بعد إنه وضع أجهزة تصنت داخل أجهزة اللاسلكى التى بُعِثَ بها إلى العراق قبل الحرب .

وقبلها كانت وكالات الأنباء قد رددت كيف كانت أجهزتنا العلمية قبل هزيمة ١٩٦٧ مفتوحة كالصفحة أمام أعدائنا يسمعون رسائلنا (السرية) فى جهر ؛ وكيف حاولنا أن نستفيد من هذا إبّان حرب ١٩٧٣ ؟ خاصةً ، حين كانت الحرب الباردة مازالت لا تسمح بتعاون الدول الغربية بين بعضها البعض لكشف أسرار أسلحتنا العلمية الجديدة . وهى مناسبة لنذكر فيها كيف أن قرار تنويع مصادر السلاح التى اتخذته بلادنا بعد سقوط الاتحاد يمكن أن يفتح ثغرة من ثغرات التجسس العلمى ضدنا إذا اشتعلت الحروب من جديد ؛

والأمثلة كثيرة ... لا تنتهى .

بَدَهىٌ أن التطور الغربى لا يكون فى مجال التكنولوچيا العسكرية فقط ، وإنما يمضى فى جميع المجالات المدنية ، فهو يمضى فى مجال علم الاجتماع كما يمضى فى مجال علم التقنية (إذ أن الغرب حسم قضية التراث هذه منذ زمن بعيد) فالتكنولوچيا تلعب دوراً غير منظور فى تغيير أنماط العلاقات الاجتماعية والإنتاجية الحضارية ، ومن ثم ، فإن المشاركة (بالفعل) التقنى يستوجب أولاً تغيير الفعل الحضارى بوجه عام فى أكثر من مجال ، والإفادة من التشتت العلمى العبقرى لنا فى مجالات كثيرة دون أن تُكوِّن لنا (الوعى) المركزى للعيش فى هذا العالم الجديد الذى يسعى أن تكون الزعامة

فيه – أو سعى – إلى من يملك الامكانية المعلوماتية العالية ، والذى يعيش – بالفعل – فى ثورة ما بعد صناعية أو ما بعد الموجة الثالثة بتعبير توفلر ..

إنّ من آثار هذا كله لدى ما تردد فى الصحف الغربية ، فى منتصف التسعينيات من هذا القرن ، من تأكيد الكاتب الألمانى إيرش شميدت من أن علاقات التعاون بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ما زالت على قدم وساق حتى الآن .

إلى جانب أن اسرائيل تقوم الآن بتصنيع الكومبيوتر (بين عديد من الأسلحة الذكية والإلكترونية الحديثة) ، فإن هذا الكاتب يروعنا حين يذكر أنه فى مجال التجسس الأمريكى اخترع الموساد جهازاً مرسلاً بالغ الصغر يمكن تركيبه فى أى كمبيوتر ويستطيع أن يرسل ما هو موجود فى هذه الكومبيوترات إلى الأقمار الصناعية خلال أجزاء من الثانية .

ويضيف أنه قد سلّم الموساد هذه التكنولوچيا إلى المخابرات الأمريكية التى قامت بدورها بزرع هذه الأجهزة فى الكومبيوترات الأمريكية التى تباع فى الأسواق العربية ، وهو ما يمكنها من الاطلاع على كل محتويات هذه الأجهزة بتعاون الجهازين : الموساد والمخابرات الأمريكية .

ونحن نعرف من الرصد المستمر للصناعات الإليكترونية الإسرائيلية أن إسرائيل نفسها تقوم بصنع العديد من أجهزة الكومبيوتر ، ولا بأس من التحايل وبيعها فى الأسواق العربية تحت أسماء غربية كثيرة كى لا تنسب إلى إسرائيل ، ومن هنا ، والأقرب إلى التصديق أن نقول أن إسرائيل إذا كانت قد صنعت بالفعل هذا الجهاز فائق الدقة ، فإن من الأولى أن تضعه فى أجهزتها التكنولوچية الأخرى الكثيرة التى تمد أسواقًا عربية لها بشكل غير مباشر ، وبكثير من التحايل ، وهو ما يجعلنا أقرب إلى التصديق لما يردد أن أمامنا دول كثيرة كاليابان وكوريا الجنوبية وعديد من النمور الأسيوية التى تسهم فى الأجهزة الإليكترونية ، على الأقل فى توفير الرقائق أو السليكون الذى يسهم به صنع الأجهزة الإليكترونية الدقيقة ، رغم أننا نستطيع ، لو أردنا ، أن نحاول أن نعيد تجربة محمد على بإقامة المصانع الثقيلة واستيراد الأدوات الفنية التى لا توجد لدينا ، ونقوم نحن بإقامة (استراتيچية) تكنولوچية عالية نشارك فى بنائها – على الأقل – إنْ لم نستطع أن نشارك فى الهيمنة عليها .

لابد أن نبادر – على الفور – بأحداث التراكم التكنولوچى عبر قاعدة اقتصادية واعية ، وألاّ يصبح (رجل العلم) الذى تحدث عنه محمد عبده فى القرن الماضى و (رجل التقنية) الذى تحدث عنه الطبيب تيزينى فى القرن الحالى مجرد أوهام ،

بينما يظل (رجل التقنية) هو الرجل الوحيد الموجود فى الشمال حتى ولو استوردنا شبكاته التكنولوجية فى الجنوب » .

وهو ما يعود بنا ثانية إلى التوقف عند مثال معاصر لاهتزاز الهوية (العربية) فى هذا الزمان .

(١٢)

وقبل أن نصل إلى السبعينيات لابد من إشارة سريعة حول خطاب النهضة العربى وهوى تتلخص فى محاولة أغلب مفكرى عصر النهضة فشلوا فى تضييق الهوة بين السلفى والعقلى وهم يعتقدون أنهم يحاولون خلق توفيقية بين الشطرين للتقريب بينهما ، إلى درجة مثقفاً معاصراً مثل نصر أبو زيد يرى " أن وجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً فى بنية خطاب النهضة الذى أخفق إخفاقاً مذهلاً فى إنتاج وعى علمى بالدين والتراث - هو الذى سمح للسلفية بالانقضاض على كل انجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات ، لأنها وجدت فى خطاب النهضة ذات سلامها القديم "(**).

وبهذا يمكن فهم أن المحاولات لرأب الصدع فى غيبة لهم واع للتراث تجلل بالأخفاق دائماً وردد د . أبو زيد هذا حين ذكر التوفيقية فى منهجية طه حسين الديكارتية التى يحاول تطبيقها فى كتابه عن الشعر الجاهلى وإن وجد أن معادلة التوفيق التى مثلها محمد عبده قد تحركت قليلاً عند طه حسين ولكن لم تمض بعيداً . ويفسر ذلك بأن الإنجاز التوفيقى الذى قام به محمد عبده من قبل لم يكن حاسماً فى مجال القضايا الشائكة الحساسة وخاصةً قضية خلق القرآن ، كما يفسر التردد الفكرى عامة فى خطاب عصر النهضة بانعدام الوعى التاريخى .

وهو ما يظهر عند عدد كبير من مفكرينا الذين حاولوا الاجتهاد لعمل توفيقية أو - حتى انتقائية - لتحول دون السقوط فى فخ السلفية الجامدة أو التغريب المعاصر دون وعى لدور العقل فيما يجرى .

(١٣)

على أن أكثر ما يلاحظ هنا أن الانشطار بين السلفى والعقلى وتباعد الاحتكاك الإيجابى بينهما كى يرجح تيار العقل ، لم يكن وارداً فى النصف الثانى من القرن العشرين ، أو لم يتوفر له الظروف الكافية ، ومن ثم ، فإنّ الصراع لم يكن بين التيار

السلفي والآخر العقلي بقدر ما كان بين التيار السلفي والنظام السائد وهذا يحتاج إلى تمهل أكثر .

فمع تزايد الواقع السيء والخطر الخارجي .. إلى غير ذلك ، لا يجد السلفي أمامه في التعبير عن الخوف من الحاضر أمامه إلا بالخوف ، واختزال القيم الدينية السلفية إلى شعارات عامة ليستحوذ بها على أكبر قدر من الجموع الشعبية ، وفي الحالتين ، فإنه يستخدم العنف للتعبير عن ذاته أمام نظام لا يجد للتعامل معه غير نفس الأسلوب - العنف - ، ويسعى النظام بدأب إلى (اختزال) الجماعات الدينية المتعصبة إلى عنف دون أن يبحث عن البواعث الحقيقية وراء هذه الظواهر ، أو البحث في الأسباب الاقتصادية أو الاجتماعية أو الضغوط التغريبية على الوجدان العام وتكون الآلة الإعلامية أكثر من غيرها نشاطا للتعبير عن هذا الواقع الجديد ، فتستخدم أحدث ما يتوفر لها من تقنية تكنولوجية لتفرز "عشرات من الصور المزيفة ، مستغلة الوقائع بشكل مشوها " وتمثل السلطة الطرف الآخر للصراع ، التي قد يتحالف معها بعض العقلانيين أو بعض ممن يرفعون شعارات التنوير ، والمؤسسات التي يضعوا فوقها لمواجهة موجة السلفية بأدواتها ، فإذا بآلة الإرهاب هذه تقوم بصك المصطلحات وتحريف الشعارات تحت مظلة محاربة العنف الذي قد يتخذ مسميات كثيرة منها (الارهاب) .

وعلى هذا النحو ، بينما يختزل التراث في صورة (العنف) يختزل النظام السائد أسلحته في (الآلة الإعلامية) فضلاً عن المطاردات المسلحة وإغلاق المقار والتلاعب في بعض الانتخابات في النقابات والأندية ورصد ما يحدث في البنوك التي تتسرب فيها الأموال الإسلامية بحجة (التوظيف) أو (الاستثمار) ، فإذا بنا نستبدل بالثنائية التقليدية : السلفي والعقلي إلى ثنائية أخرى هي (السلفي والسائد) ، وإذا بنا نستبدل التراث بالوجه المضيء فيه بالوجه المضاد المعاصر ، وإذا بنا نستبدل العقلي بالوجه السلطوي الذي يعبر بالسلاح وليس بالعقل عما يحدث ، في جميع الحالات يظل الإعلام أحد أهم وجوه المقاومة لدى السلطة - رغم الضراوة المسلحة .

والدرس الذي يبقى بعد ذلك أن الصراع الذي يقوم بين السلفي والسائد لا تشارك فيه الجماهير ، ومن ثم ، تنقطع بواعث التغيير والتطور إلى الأمام ، فإذا أضفنا أن الآلة الإعلامية لا تبذل جهداً كبيراً لتنمية العقلي لمحاربة السلفي ، فإن هذه الآلة تواصل في صنع صورة موازية للسلفي ، فإذا بنا أمام سلطتين متقاربتين في السمة إحداهما تريد أن تعود بنا إلى العيون الميتة والعقول القديمة ، والأخرى ، تريد أن تقف

بنا عند الواقع (الدوجماطيقىّ) الذى لا يرى فى التفاهم مع القوى السلفية أية ذريعة أو فائدة ومن ثم ، نسقط بين قوتين تُسهمان فى العودة بنا إلى الوراء أو – على الأقل – التوقف بنا جموداً والعالم كله يمضى أمامنا بسرعة رهيبة وهو ما يعود بنا ثانية إلى مظاهرالواقع المعاصر .

(١٤)

يعتقد البعض أن الهوة بين النقيضين قد ضاقت فى الفترة الأخيرة .. فإننا نرى – على العكس – أن الهوة زادت ، فلا التشريعات الإسلامية العقلانية طبقت ، كما نسمع فى وسائل الإعلام ، ولا تعميم التعليم حال دون تفاحل الخطر منذ قانون تنظيم الأزهر عام ١٩٦١ الذى استبدل بالتخبط فى نُظُم التعليم السطحية والتعديل فى مناهج التعليم، ومزيداً من الثنائية بين المدنى والدينى ، وبين التعليم الإسلامى والمسيحى ومؤسساتهما .

وهو ما انعكس على جميع مظاهر الحياة ، فلا المؤسسات اتخذت وجهة عربية خالصة أو وجهة شرقية خالصة ، ولا الفكر التقييمى عرف هذا التوازن الذى يجمع بين أفضل ما فى الموروث وأصلح ما فى التحديث ، ومن ثم ، فلا يزال المتعلمين والمثقفين عندنا موزعون بين معسكرين تتسم مظاهر الحياة فيها كما يقول ألبرت حوراتى (بدوائر الانقسام) سواء فى الاقتصاد أو الفكر أو الأدب .. الخ

ونقاوم أنفسنا هنا مرة أخرى ، حتى لا نعود إلى الوراء لنرصد ظواهر هذا الانشطار وأسبابه أكثر ، فهى كثيرة وباقية سواء فى التعليم أو الفن (نحتاج لدراسة خاصة عن تطور الخط العربى وما وصل إليه ،،) أو القانون أو فى فكر الصفوة المثقفة نفسها أو المؤسسات ، وهو ما انعكس على مصائرنا متمثلاً – على سبيل المثال – فى الفكرة العربية وما انتهت إليه من خذلان لم نتبين مظاهرة فى هزيمة ١٩٦٧ فقط ، بل عقب كارثة الخليج ٨٩/١٩٩٠

حيث لم يعد الحديث عن القومية العربية وارداً بعد سقوط مشروعها سقوطاً مدوياً ، وبعد أن تحولت المنطقة إلى كيانات هزيلة تدعى الوحدة والمقاومة .

إنّ العالم العربى منذ الغزو التغريبى له أُجْبر على العيش فى حالة من الانشطار الذاتى فى كيانات متعددة طبعت تاريخ المنطقة العربية فى العصر الحديث .

وقد أصبحنا فإذا بنا بين أحداث وهزائم كثيرة حالت دون اتفاق التيارات الفكرية بل أسهمت أكثر فى ابتعادها مما أثر بالسلب – على سبيل المثال – على الوحدة العربية ، وهو ما تؤكده أدبيات الهزائم – إذا جاز لنا استخدام هــذا المفهـوم – ، وهو ما يظهر فى الدراسات التى تظهر من آن لآخر ، خاصةً عقب الهـزائم الكبـرى فى تاريخنا ، وسوف نكتفى هنا باثنتين : إحداهما عقب هزيمة ١٩٦٧ والأخرى عقب هزيمة ١٩٩٠ وهو ما يتمهل بنا أكثر .

(١٥)

وسوف يتحدد مثالنا هنا – على سبيل الدلالة – حول الفكرة العربية وما آلت إليه فى نهاية القرن العشرين ، وهو ما لن يتغير كثيراً – فيما نرى – مع بداية القرن الحادى والعشرين .

وهو ما نفصله فى ملاحظتين :

– وفى دراسة استطلاعية قام بها أحد الباحثين الجادين فى تحليل مضمون الفكر العربى توصل إلى أنه بينما يصل الوزن النسبى للعقبات والتحفظات التى واجهت الفكرة العربية والقومية فى الفترة ما قبل الحرب العالمية إلى (٤,٠) .

ترتفع فى الفترة ما بين الحربين إلى (٢٠,٢) فى الفترة بين عامى ١٩٦٤/٤٥ إلى (٢٠,١) ثم تقفز عقبات الفكرة العربية بعدها قفزة عالية فى فترة ما بعد هزيمة ١٩٦٧ لتصل إلى (٤٣,٢) [٢٩] .

وهو ما يشير إلى التراجع المخيف فى تحديد الفكر وتأكيده عبر تفاعل إيجابى فى دراسة أخرى [٣٠] توصل الباحث عقب حرب الخليج مباشرةً إلى اهتزاز الفكرة العربية بشكل لم يحدث من قبل .

ففى استطلاع أجرى فى الكويت ظهر أن أغلب الكويتيين لم يعودوا يؤمنون بجدوى الإنتماء إلى الجامعة العربية ، إذ أن ٩٥٪ من الإجابات من العينة جاءت صراحة بأنها لم تعد لتعتقد أن الإنتماء إلى الجامعة العربية يحقق أى مكاسب ...

وجاء السؤال التالى مباشرةً :

(– هل مازلت تؤمن بفكرة الوحدة العربية ؟) .

وتوالت الإجابات بالنفى القاطع ، بل قالت إحدى الإجابات بشكل صريح : جامعة الدول العربية غير فاعلية) وما قيل عن جامعة الدول العربية حينئذ قيل عن التنظيمات والتجمعات الأخرى حول الفكرة العربية .

ومهما يكن فإن البواعث كلها تتركز حول التباين الحضارى واختلاف النظم السياسية ، وتناقض المصالح والعقبات الخارجية والإقليمية، والتناقض بين الشعب والحاكم وعدم الوعى بالطريق العقلى الوحدوى مما يعوق تهيء الفكرة العربية إلى منتهاها .

إن النتيجة الأخيرة تصل بنا إلى تفاقم الانشطار بين العالم والذات ، ومن ثم ، الوقوع فى هوة التخبط .

ولا يجب أن تخدعنا تيارات الفكر الإسلامى المعاصر وتفريعاتها التى تصل من أقصى اليسار الإسلامى إلى أقصى اليمين ، فإن القضية الرئيسية - كما لاحظ زكى نجيب محمود - هى عدم تحديد المفاهيم والوعى بقيمة التحليل للمفردات والوصول إلى الجذور لفهم الظاهرة (٣١) .

(١٦)

وتظل القضية الرئيسية قائمة فى خطوطها العامة : الانشطار بين الذات والعام ، التباين الحضارى بين الشمال والجنوب ، التناقض القوى بين القطرى والعربى ، التضاد الأيديولوجى بين اليمين واليسار .. إلى آخر هذه القائمة التى مازالت إلى نهاية القرن العشرين بحكم جملة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التى عاشتها بلادنا طويلاً ، ووصلنا إلى أقصاها مع إنتهاء الحرب الباردة وتفكك الكتلة الشرقية وتداعيات حرب الخليج الثانية .

مازلنا فى نهاية الألفية الثانية نحس الغربة عن الشمال بحكم الجغرافيا والغربة عن الجنوب بحكم التاريخ .

مازلنا - بشكل أدق - نحيا هذه الغربة الحادة فى المكان والزمان !!

وهو ما وصل بنا إلى حالة من فقد الذات العربية إلى : خصوصيتها ، وإمكانات نموها المتفرد والمستقل " ، وأن تحول الانشطار التقليدى بين قوتين تقليديتين إلى قوى انشطارية كثيرة يحياها الفكر العربى الآن وهو يسعى - بجهد إلى تجسيد (الهوية)

العربية المستلبة فى هذا العصر حيث لم نعد نملك مقدارتنا ولا إرادتنا ، لا تراثنا بعد صياغته فى (واحدية معاصرة) ولا تفهم الغرب بتكنولوچيته الفائقة وأسرارها المخبوءة فى عقل عدوانى يتحين لامتلاك أية فرصة للهيمنة على اقتصادنا وتقدمنا ومستقبلنا .

كان الصراع أخف من هذا قبل قرنين من الزمان ، ولكنه زاد الآن بفعل عوامل كثيرة يمكن أن نضع على عاتقنا بواعثه الأساسية فى حين أن الآخر لا يفتأ يهتبل أية فرصة ليستحوذ على أى شىء .

كان الصراع بيننا وبين الغرب قبل قرنين - رغم شراسته - أقل منه اليوم ، ففى خلال هذه الحقبة كان مفكرونا يجاهدون ألا يحدث الانشطار بين ماضينا / السلفى وحاضرنا / العقلى ، بيد أن الهزائم المتوالية فى النصف قرن الأخير زادت من حدة التمزق والاضطرابات فى عديد من الجوانب ، زادت إليها حيرة الذات .

كما أن الارتداد عن العقلانية فى كثير من ممارستنا أو لعقائدنا أو لاجتهاداتنا يعدنا عن تأكيد الهوية العربية (على غرار الهوية اليابانية أو الصينية .. الخ) ، وهو ما يفسر كيف تقدمت عديد من دول شرق آسيا بينما مازلنا نراوح أماكننا ، كيف كان التقدم هناك بغير التخلى عن التراث ؛ وكيف كان التقدم هنا هو اتساع الهوة بين التراث وبين العصر ؛

وهو ما يشبه مكمن الداء : أن علاقتنا بماضينا مازالت يشوبها عدم الاستلهام للتراث وفهمه ، كما أن علاقتنا بحاضرنا يشوبها عدم استعادة الوعى القيمى والتكنولوچى للغرب / الآخر .

إن استمرار انقسام الذات بين انشطارات عدة لا تنتهى تدفع بنا إلى هذا العالم الجديد حيث تبدد الأشلاء وتعدد الشظايا ، فمتى نرى عالمًا جديدًا تحاول فيه إيزيس استعادة روح أوزوريس ؟

الهوامش

★ ابن منظور ، دار صادر - بيروت ١٩٥٥ الجزء الرابع ، ص ٤٠٦

(وفى الحديث أن الرسول رهن درعه بشطر من شعير ، كما جاء فى الحديث أن الطهور شطر الإيمان) .

(١) محمد جابر الأنصارى ، الفكر العربى وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .

(٢) الحياة ، جريدة تصدر فى لندن ، مقالة لمحمد كامل الخطيب فى ١٣ يناير ١٩٩٧

(٣) مجيد خدورى ، التيارات السياسية المعاصرة .

(٤) ألبرت حورانى ، الفكر العربى ، دار النهار ، بيروت ١٩٦٨ ص ص ١٨ ، ٦٨

(٥) مصطفى عبد الغنى ، الجبرتى والغرب ، دراسة حضارية مقارنة ، هيئة الكتاب ١٩٩٦

(٦) أحمد عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى مصر ص ٣٨ ، ص ٥٥٨

★★ وعلى سبيل المثال - كما سنرى - فإن رفاعة الطهطاوى لم يفطن لعمق الهوة الحضارية بين الغرب والشرق ، ومن ثم ظل مع درجة اعجابه بالغرب ، متماسكًا ، فلم يدع إلى استبدال الشريعة الوضعية بالشريعة الإسلامية ، على العكس مما حدث فيما بعد ، حين وجد محمد عبده نفسه ، أمام قوة أوروبا الحضارية والعسكرية ، فوجد نفسه مضطرًا إلى القيام بعملية انتقاء (أو توفيق) كان لابد منه لإنقاذ الإسلام .

وهو ما حاول أن يسهم فيه عديد من المفكرين فيما بعد ، مما عمق - رويداً رويداً - الهوة بين الحضارتين وعلى هذا النحو ، قدر لنا أن نشهد توصيع الهوة بين الفكر الشرقى والفكر الغربى أو بين حضارة الغرب (= العصر) وحضارة العرب (= التراث) .

(٧) الجريدة ، ١٤ ، ١٥ يناير ، العدد ٧٠٧٨

(٨) حورانى ، ص ص ٦٨١١

(٩) انظر دراسة تحت الطبع لمصطفى عبد الغنى بعنوان (اتجاهات النقد الروائى فى نهاية القرن العشرين) .

(١٠) تحليل فكر هؤلاء المثقفين تمنحنا قناعة الانشطار وأن يكن بدرجات .

(١١) منذ المجمع المسكونى الثالث الذى عرف بمجمع خليقدونية - ٤٥١م - ففى هذاالمؤتمر ظهرت لأول مرة - فى الإطار الدينى - هذه الثنائى بين أقباط مصر (الأرثوزكس) ومسيحى الغرب (الكاثوليك ٩ ، وكان موضوعها دينيًا خالصًا ، تتمثل فى طبيعة المسيح ، فبينما تزعمت الكنيسة المصرية أنه لا ثنائية فى طبيعة المسيح ، كانت تتعرض للفكر الرومانى بوجود ثنائية لطبيعة المسيح .

وقد نجم عن الصراع بين الكنيسة القبطية والكنيسة القبطية الغربية خلاف انتهى إلى عزل البابا المصرى.

(١٢) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الحركة الوطنية ، هيئة الكتاب ١٩٨٠ ص ٣٩٣

(١٣) أعد المجلس الملى مذكرة اعترض فيها على عديد من القواعد الكنيسية التى تخالف القواعد الديموقراطية وحق الشعب فى اختيار البطريرك (انظر الملل والنحل ودار ابن خلدون ، مطبعة الأمين ط ٢ ١٩٩٦ ص ٤٥٥)

والمعروف أن التناقض الحاد بين البابا المنتخب وبين المجلس الملى صحيفته (صحيفة مصر) المدنية إلى درجة أن هذا المجلس الملى ناصب البابا العداء السافر مما اضطر معه البابا إلى الاستدانة من (جمعية التوفيق القبطية) لدفع مرتبات الكهنة .

(١٤) محمد عفيفى ، تاريخ الكنيسة القبطية ، مطبعة الدار العربية للطباعة والنشر ، القاهرة / ١٩٩٤ ص ص ١٩٤ ، ١٩٥

(١٥) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، دار الشروق ط ٢ ، ١٩٨٨

(١٦) اللقاء السابق مع د . ميلاد حنا .

(وفى هذه اللقاء أكد أن الأرثوذكس مضطهدون من الكاثوليك والبروتسانت / والأخيران لم يستطيعا الدخول إلى مصر إلا بعد أن انضم إليهم بعد الأراخنة) وراح يضرب أمثلة بعائلتى أخنوخ فانوس وويصا ..) وفى

(١٧) رفيق حبيب ، مصر القادمة بين التغريب والتكفير ، دار الشروق ١٩٩٦ ، وللمزيد انظر الصفحات : (٩٠ ، ١٠٨ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥) .

(١٨) نلاحظ هذه الثنائية داخل المجتمع الدينى الواحد ، وهو ما فصله د. سيد عويس فى دراسة كاملة تحت عنوان (الازدواجية فى التراث الدينى المصرى / دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية) ، بدون ، ١٩٨٣ ، وقد حذر أكثر من مثقف من هذه الازدواجية طيلة القرن الماضى وطيلة هذا القرن حتى أننا نقرأ لطه حسين فيتحدث عن الخطر بين الجهل والجمود ، فيقول :

(إنما أريد أن ألفت النظر .. إلى أن حياتنا العقلية والعلمية لن تنصلح ولن تنتهى إلى خير ما دام فى مصر نوعان من التعليم يقف كلاهما فى وجه صاحبه عدواً مبيناً وخصماً عنيداً ، التعليم المدنى فى مدارس الحكومة وما إليها ، والتعليم الدينى فى الأزهر وملحقاته . هذان النوعان من التعليم يخرجان لمصر كل عام جيشين مستعدين للخصام : أحدهما جيش المتعلمين المستنيرين الطامحين إلى المثل الأعلى الراغبين فى الاتصال بحياة العالم الحديث ، والآخر جيش الجامدين المتعصبين الذين ركبت رءوسهم مدارة إلى الوراء فهم ينظرون إلى أمس بينما ينظر غيرهم إلى غد وسيظل هذان الجيشان فى خصومة وحرب) ، وهو يسأل فى نهاية المقالة (نحن أمام عقليتين مختلفتين لابد من التوفيق بينهما ، فأين السبيل .. ؟)

السياسة ١٩٢٦/٧/١٦ ، السنة ٤ العدد ١١٥٤ .

ونستطيع أن نجد لطه حسين كثيراً من المعارك خاصةً مع الأزهريين مما يمثل كتبًا كاملة أو مجلدات تحتاج لموضع اخر .

(١٩) عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى عصر محمد على حتى أوائل عصر توفيق) .

(٢٠) عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى مصر عصر إسماعيل ، ص ٨٣٣ ، ٨٣٥

(٢١) للمزيد عن هذه الفترة انظر :

- دور المثقفين فى التنمية السياسية ، رسالة ماجستير من كلية السياسة والاقتصاد ، القاهرة ، محمد إسماعيل على ، ج ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣

- العديد من نصوص النديم وحديث عيسى بن هشام .

(٢٢) لمزيد من نشأة مدارس الأحد الدينية الخالصة يمكن العود إلى :

- سمير مرقس ، تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي في الفترة بين ١٩٠٠ - ١٩٥٠ (نماذج من كتابات سمير مرقس ، بطريركية الأقباط الأرثوذكس) بدون

- حبيب جرجس ، الإكليركية بين الماضي والحاضر ، المطبعة التجارية الحديثة بالسكاكيني - القاهرة ١٩٣٨

- مجلة مدارس الأحد - أعداد متفرقة .

(٢٣) تاريخ الكنيسة القبطية ، رفيق حبيب ومحمد عفيفي ، الدار العربية للطباعة والنشر ١٩٤ ص ٢٠٠ - ص ٢٠٦

★ وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى نظام الأسر ، تاريخيًا ووظيفيًا ، يقول الأنبا موسى (أسقف عام الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية) ما يلي :

(- بدأت فكرة الأسر الجامعية تاريخيًا كي تخدم شباب الأقاليم الملتحق حديثًا بالجامعات في المدن ، وذلك لأن ظاهرة جامعات الأقاليم لم تكن قد بدأت في الانتشار بعد ، في ذلك الحين ، فحتى نستطيع أن نقدم خدمة روحية لهؤلاء الشباب والشابات نجتذبهم للكنيسة حتى لا يضيعوا في زحمة المدن . وهذا ما نسميه بخط الدفاع مع خدمة الكنائس ، أما فيما يتعلق بالخط الوطني للاسر الجامعية فنحن نحاول باستمرار أن نخاطب الشباب إلا يتقوقعوا باتحاد الطلبة وشتى الأنظمة الطلابية ؛ ففي الكنيسة نشاط ديني أما في الكلية فنشاط وطني) .

غير أن الوعي بالفصل بين الكنسي والوطني هنا يظل أكبر دلالة على الاحساس بهذا الانشطار ، والتعامل معه كواقع رغم ما يعتقد البعض ، من الرئاسات الكنسية ، أنها تتعامل معه للخلاص منه ، بينما في الحقيقة أنها تتعامل معه لأنه أصبح واقعًا لا مناص من الاعتراف به .

(٢٤) السابق .

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الرأي يثير تساؤلات أخرى كثيرة منها : هل يمكن للأقباط أن يصبحوا ورقة بالنسبة للتيارالمسيحي ؟ وهذا يثير تأملات كثيرة غير قاطعة ، لأن الكنيسة المصرية تعد كل من هو ليس رجل دين فهو علماني - ضمن جملة المؤمنين - ومنها - أيضًا - أن الكنيسة المصرية حتى الآن ترفض فكرة التنظيم السياسي المستقل أو (دولة موازية) وهو ما يقول به دائمًا البابا شنوده في عديد من ارائه .

أما عن علاقة الكنيسة المصرية بالمؤسسات المسيحية الغربية - وهو سؤال آخر - يظل في دور فكر التنسيق والعلاقات الكنسية - دينيًا ولاهوتيًا - بغض النظر عن المواقف السياسية والدولية أن كل هذا لا ينفي وعي البابا شنوده من أن مجلس الكنائس العالمي يدور في فلك السياسة الغربية (انظر على سبيل المثال مجلس المنتدى ، حوار هاني لبيب مع الأمين العام لمجلس الكنائس العالمي د. كونراد رايزر ، ٦/١٩٩٦ ، ص ٨١/٨٤) .

(٢٥) رفيق حبيب ، اغتيال جيل - الكنيسة وعودة محاكم التفتيش ، يافا ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٤٣ .

(٢٦) السابق ، ص ٧١

PRATIQUES CULURELLES ET DISCOURS SAVANTS, 1983 CEDEJ. ★

(٢٧) انظر فصل : " فى أصول المثقف المصرى " فى كتابنا عن : الفكر المصرى المعاصر .

(٢٨) محمد جابر الأنصارى ، الفكر العربى وصراع الأضداد ، السابق ص ٤٠ .

★★للمزيد انظر : نصر أبو زيد ، النص - السلطة - الحقيقة - المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء ١٩٩٥

(٢٩) الفكر العربى ، دراسة استطلاعية ، وقام بإجراء دراسة تحليل المضمون وقدمها السيد يسين ، ١٩٨٠.

(٣٠) دراسة غير منشورة للمؤلف بعنوان (سقوط الأقنعة فى حرب الخليج) ، وقد تضمنت عدة استطلاعات مصرية وعربية ومن مراكز إعلامية وأكاديمية .

(٣١) أن عدم تحديد المفردات يظل من أهم ما يواجه ارتداد الفكر العربى اليوم ، فكما انقسم الفكر العربى إلى مفردات تقليدية إسلامى وعلمانى ، يبدو بينهما وسط توفيقى ، كذلك تباينت الألفاظ التى استخدمها كل تيار ، فتحدث التيار الأول عما سمى (العمران) و (المصلحة) و (أهل الحل والربط) إلى غير ذلك ، تحدث الفكر العلمانى عن (التمدين) و (المنفعة) و (الرأى العام) ، أما التيار التوفيقى فإنه راح يوائم بينهما ،أو يراوح بينهما حسب الفترة الزمنية التى تمتد فى العصر الحديث منذ بدايات القرن الماضى حتى اليوم .

ثانياً : أصول المثقف المعاصر
" المثقف المعاصر هو الصوفى القديم "

.. هذه فرضية أساسية يقوم عليها هذا البحث

وهى فرضية عُرضَت أمامى ، بمحض الصدفة ، أثناء درس العلاقة بين المثقف والسلطة بعد الحرب العالمية الثانية حتى اليوم – فى أطروحة جامعية – فإذا بى ، أصل فى السياق ، الآخير ، إلى هذا الكشف .

وعلى العكس من الدراسات التى تنطلق من التراث لتعود به إلى الحاضر ، فإن لحظة الكشف هنا تبدأ من الحاضر ، ظاهرة فى الحاضر ، ذلك لأن الانطلاق من الحاضر إلى الماضى ، يظل أجدى لفهم حركة المجتمع حولنا ، بما تحويه من تغيرات هائلة.

هذا هو المنهج .

وهذا المنهج يمثل ردة على المنهج التقليدى وانقلاباً عليه .

وهو له استجابات عديدة فى الغرب اليوم خاصةً لدى بعض الفرنسيين المعاصرين (١) وحاول عدد من كتابنا العرب أن يقتفى أثرهم فى بعض الدراسات القليلة ، ولعل من أبرزهم على الاطلاق هو محمد أركون فى دراسته الملحوظة فى معهد المعلمين العالى بباريس فى شتاء العام الماضى – ١٩٨٨ – حيث أكد أن " هناك حاجة إلى كتابة تاريخ آخر ينطلق من تحليل المتخيلات الاجتماعية للذين يستعملون هذه المثيولوجيا التى تنتج علي أيديهم وتغتنى باستمرار .. وهدف هذا التحليل هو إنتاج تاريخ واقعى ، ذلك أن ما ينبغى تحليله هو هذه العلاقة المتبادلة بين (العهد المؤسس) والفاعليات الاجتماعية التى تستند إلى هذا العهد لإنتاج تاريخها الخاص ، وهذا التحليل يسمح بالتوصل إلى معرفة بعض اللحظات التاريخية ، والتى تبين التعقيد الذى ينطوى عليه التاريخ الذى تنتجه الفاعليات الاجتماعية فى كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع . (٢)

ويَدْهى أن ذلك المنهج يلتقى بعدد من المناهج النقدية المعاصرة من حيث تفكيك الحادثة الحاضرة ثم الارتداد بها – بعد تأكيدها – إلى الوراء لمعرفة طبيعة هذه الحادثة خلال صيرورة الزمن وحتمية المكان – البنيوية والتفكيكية – ، وكذلك ، الإفادة من محاولة جرامشى فى محاولة لفهم دور المثقف المعاصر – التقليدى والعضوى –

فى وقت لم نغفل فيه قط الأيديولوچى – الاجتماعى – فى فهم التطور المستمر لهذا المجتمع ..

وفى جميع الحالات ، فإن التاريخ مثل (الإحالة) الأولى فى هـذا الصـدد ، وهـو ما يصل بنا إلى الملاحظة التالية ..

إننا حين نسعى إلى إدراج الراهن فى الماضى ، فإن ذلك معناه أن يكون الماضى هو تلك الأصول التى تنتمى إلى التراث العربى بوجه خاص .

وقد يكون من السهل أن نحاول ارجاع هذه الأصول لدى مثقف اليـوم - يسـارى أو ليبرالى - إلى التراث التابع له ، فإذا بنا أمام أصول المثقف اليسارى (ممثلاً فى ماركس ولينين ، وربما چيڤارا) ، وأمام أصول المثقف الليبرالى (ممثلاً فى روسو ولوك وهويز) بَيْدَ أن الفصل بين أصـول المثقف المعاصر (أياً كان مـوقـعه الأيديولوچى) وأصوله خارج الزمان والمكان يظل عبثًا لا نسعى إليه ، فكما أننا حرصنا ألا نبدأ من الماضى لنصل إلى الحاضر ، كذلك ، حرصنا ، ألا نبدأ من ماضى الآخرين لنصل إلى حاضر الذات ، حتى لو كان فى هذا الماضى حياتنا ومستقبلنا كما يردد .

معنى ذلك ، أننا نحاول تأصيل الراهن /الحاضر لنعود به إلى بواعثه الحقيقية / الماضى ، ونحن بهذا نؤكد - دون غلو - أصولنا الحقيقية ، ونعيد تطريزها فى إطـار (الهوية) العربية المعاصرة .

ليس معنى هذا أن بحثنا عن تكوين للمثقف المعاصر يستلزم منا - كما يـرى البعض (٣) - أننا نبحث عن نموذج جاهز - خارج الواقع - نموذج جاهز ولكنه أخذ فى الابتعاد وباستمرار ، أى ، يستمر النموذج العربى الإسلامى الذى يـزداد مع الـوقت (توغلاً) فى الماضى بالشكل الذى يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية ، ذلك ، لأن البحث عن خطوط إطار العقل المثقف ، إنما يعيش بيننا فى الحاضر ، كما أن البحث عن مثل هذا الوجه خارج إطار المكان ، أى فى نطاق جغرافى أو زمـانى يصبح عبثًا لا طائل من ورائه .

وإلى جانب هذا وذاك فإن التنبه إلى أحد خيوط العقل المثقف وعناصره الحية يظل فى مكانه لا يبرحه ، أى ، أن يعترف (على شكل الفن العربى الأصيل) بأهـم قيمـة أو حركة زخرفية فى إطار فسيفسائى فى وقت لا ينكر فيه القيم أن الحركات الفنية التى لا يمكن دونها رسم التوجه العام للوحة الفنية .

وهنا يظل عنصر (التصوف) أحد العناصر الأخرى التى لا يمكن تجاهلها قط وفى الوقت نفسه ، لا يمكن إغفال بقية المؤثرات الثقافية منها بوجه خاص والتى تلعب دوراً حيوياً فى تكوين العقل المثقف المعاصر .

وثمةّ ملاحظة أخرى لابد من الإشارة إليها هنا . .

فرغم أننا نسعى أن تأتى الفكرة بسيطة واضحة ، يبدو أننا لم ننجح فى الإفلات من آفة المنهجية التى حاصرتنا ونحن نمهد للإفلات من أسرها ، إذ اضطررنا إلى الالتزام بعديد من المراجع الأكثر شهرة ، والمخطوطات القديمة ، خاصةً ما يتصل منها بالتصوف .

رغم هذا . . فقد سعينا ، ونعتقد أننا نجحنا إلى حد ما ، فى الإفلات من معالجة جانب (القضية) معالجة مستَّطردة ، إذ اعتمدنا على ما فى العقل الجماعى conscience collective من مؤثرات لاواعية ، تحرك الوجدان المسلم بوجه خاص .

ولا يخفى كذلك أننا لم نكتف باستعراض درب واحد من دروب المعرفة المعاصرة كالتاريخ أو الأدب أو علم الاجتماع السياسى فقط ، وإنما ، حاولنا أن نجمع أكثر من شكل فكرى أو جنس أدبى أو منهج نقدى فى هذه الدراسة ، ومن هنا ، فقد درسنا التاريخ ، وأبحرنا فى الأدب ، وعالجنا التصوف ، واقتربنا من تحليل المضمون ، وأفدنا من بعض المناهج النقدية كالبنائية والأسلوبية . . وما إلى ذلك .

وباختصار ، استعرنا العديد من الإحالات المرجعية على مدى تاريخنا العربى للتدليل على فرضية معاصرة ، واضعين فى الحسبان – كما أسلفنا – أن درس الظاهرة المعاصرة يقتضينا أن نبدأ منها ثم نعود إلى أصولها فى تاريخنا ، ومن ثم ، نؤصل الظاهرة المعاصرة .

والآن ، لنصل إلى الفرضية التى عرفناها خلال عديد من الشخصيات المعاصرة قبل أن نعود إلى الوراء .

أن مراجعة أصول العديد من المثقفين والسياسيين من ذوى التوجه الثورى وتتبع مراحل تطورهم الفكرى والاجتماعى يؤكد لنا ، أنهم ، وإنْ انتموا إلى أكثر من اتجاه فكرى أو حركة إصلاح ، فإنهم – جميعًا – انتموا إلى شخصية الصوفى أو الأثر الذى يتركه الفكر الصوفى الإسلامى فى وجهه الإيجابى .

إن البعض منهم ينّتمى الآن إلى التيار الماركسى ، فى فهم واع لشرحه ، والبعض الآخر ينّتمى إلى الاتجاه الليبرالى فى فهم واع لتطوره فى العالم الثالث ، والبعض الأخير ينتمى إلى الاتجاه الدينى وحركاته الإصلاحية التى بدأت فى العالم العربى منذ قرن ونصف القرن أو نيف .

وعلى هذا النحو ، سوف نعرض العديد من الأسماء هبوطًا من اللحظة الحاضرة إلى امتدادها العكسى فى تيار الزمن . . . .

فلنقترب أكثر من عديد من هذه النماذج .

إنّ محمود أمين العالم – على سبيل المثال – ينتمى حاليًا إلى الماركسيين المعاصرين وبالتحديد ، إلى الحزب الشيوعي المصرى ، فى هذه (النواة) التى لعبت دورًا كبيرًا سواء فى تحديد دور الحزب طيلة الخمسينيات ، أو تقرير مصيره فى الستينيات ، هذا المثقف الماركسى كان ينتمى بصلة الرحم إلى أب من (مجاورى) الأزهر ، ينحاز إلى هذا التيار السلفى القح الذى حاول أن يلعب دورًا سياسيًا فى عصر الخديوى عباس وقد كان الأب أحد مشايخ (الجمعية الشرعية) المرموقين فى زمانه ربما ارتبطوا بعلائق صوفية لا تخفى على أحد فى هذا الوقت .

أمّا محمد مندور فكان ينتمى إلى شريحة عقائدية لا تنتمى حركيًا إلى التيارات الشيوعية (لم يكن لى فى يوم من الأيام ، اتصال بالحزب الشيوعى) ، ومع ذلك ، كان اهتمامه بالقضية الاجتماعية والعدالة وإيثاره لهدف تقريب المسافات بين الأثرياء والأغنياء جعله هدفًا لأثرياء (الوفد) وقد كان منتمياً إليه ، وهدفًا لاستبداد صدقى وسجنه وقد كان مناوئًا له . . (محمد مندور هذا ، كان منتمياً إلى أب هو أحد الشيوخ البارزين فى الطريقة (النقشبندية) ، وكان له نشاط ملحوظ فيها .

وحين نصل إلى مثل آخر ، سنجد أنّ البهى الخولى ، وله ماله من تأثير فى كفة الإخوان المسلمين إلى درجة أنه رشح فى آخر سنوات عقد الأربعينات ليكون مرشداً عامًا أو وكيلاً لجماعة الإخوان ، كما لعب دورًا كبيرًا فى الانفصال عن الجماعة فى الخمسينيات والاتصال بفكرها عن بعد (البهى الخولى كان ينتمى – بصلة الرحم – إلى أب يُعد فى زمنه أحد الأقطاب المبرزين فى الطريقة (الشاذلية) .

وتتوالى الشخصيات . .

(والجدير بالذكر أن أحد أفراد أسرة الخولى) ، وهو لطفى الخولى ، كان ينتمى بشكل ما لأب يغرق فى التدين إلى درجة بعيدة ، ورغم نزوعه إلى الماركسية فإنه مازال يتذكر طبيعة هذا الانتماء فى سنوات شبابه الأول (فى لقاء خاص معه) .

أما خالد محمد خالد ، فهو يذكر لى – عيانًا إنه انتمى منذُ فترة مبكرة من حياته إلى التصوف والمتصوفة ، وقد كانت هذه الفترة هى الأربعينيات ، وهو لا يفتأ يذكر لى بتأثر وارتياح شديد هذه الفترة التى كانت – كما يقول – من أزهى فترات حياته .

وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق – فضلاً عن اهتماماته العلمية المبكرة – شاباً نابهًا من الأزهر ، وحصل على الدكتوراة من فرنسا عام ١٩٥٠ له اهتماماً صوفيًا لم يستطع قط أن يخفيه ، ويذكر ملفه بدار المحفوظات بالقاهرة (تحت رقم ٥٦٣٤٢ ، محفظة ٥٤٦٥) هذا الولع بالتصوف ، والمعروف أن عميد آل عبد الرازق الكبير كان صديقًا للشيخ محمد عبده (الذى كان له ولع بالتصوف فى فترة مبكرة من حياته) ، وتؤكد مسيرته بعد ذلك (سواء كأستاذًا للفلسفة بالجامعة أو وزيراً للأوقاف .. إلخ) بتعميق هذا الولع .

ويقترب من هذا توفيق دياب ، الصحفى والكاتب المعروف ، إذ عرف التصوف منذُ فترة مبكرة فى دلتا مصر وما لبث أن عمقه بعد أن زار لندن حين اطلع على طريقة صوفية تسمى باسم الثيوسوفية **Theosophy** وحين عاد إلى مصر راح يعمق هذا فى دراساته عن الغزالى وابن عربى وغيرهم .

وحسن البنا انتمى إلى الطريقة الحصافية وعمل سكرتيراً لها فى فترة مبكرة من حياته .

تتعدد أسماء عديد من المثقفين والمصلحين الذين لعبوا دورًا كبيراً فى دائرة الفكر والتغيير السياسى والاجتماعى والدينى فى العالم العربى كله ، إذ أنه فضلاً عن أسماء إسلامية كبيرة تنتمى للدائرة الإسلامية ، فإن الدائرة العربية تحتوى على أسماء كثيرة لعل من أولهم الشيخ محمد بن عبد الوهابُ والذى رغم محاربته للصوفية بوجهها السلبى ، فإن فكره التقدمى ، بالنسبة إلى عصره ، يمثل نفس أفكار التصوف الإيجابى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كما نجد فى السودان المهدى ، كذلك فى ليبيا ابن السنوسى الإدريسى ، فضلاً عن أعداد هائلة من الشعراء الذين تأثروا بالصوفية [٤] ونظموا فيها ، (ونقف عند بعض هذه الأسماء – محمد بن عبد الوهاب) . . وكما أسلفنا ، فإنّ محمد بن عبد الوهاب كان ذو فعل صوفى ، فصاحب " لمع الشهاب " يقول عنه إنه " بعد ما تمرن فى الحكمة الإشراقية وعلم التصوف جلس فى الخلوة واعتزل عن الناس ستة أشهر ، ثم مر يومًا بسوق من أسواق أصفهان وعليه جبة خضراء ، ورأسه مكشوف كأنه قد جن ، فاعترضه بعض من كان يعرفه قائلاً : لم صيرت نفسك على هذه الحال ؟ فقال : كنت أعرف نفسى قبلُ لاغير والآن عرفت ربى فأردت أن أميز بين الحالتين فكشفت رأسى ولولا أن يعاب على بأكثر من ذلك لتجردت من ثيابى وفارقت أحبابى . . الخ " [٥] .

وفى تاريخ آخر يذكر البعض كثيراً من صفات ابن عبد الوهاب التى لا تتنافى بل تتفق مع أفكار الصوفية الايجابية من أنه " كان من دأبه التأنى والتثبت فى تنفيذ الأحكام، لا يميله الهوى عن الشرع ، ولا تصده عداوة عن الحق ، بل يحكم بما ترجح له وجه الصواب فيه ، فإن وجد نصاً فى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، التزم به ولم يعدل عنه ، وإلاّ رجع إلى كتب الأئمة الأربعة " . . . (٦) .

وقبل ذلك بقليل يقول ابن غنام : إنّ الشيخ كان (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر)(٧) وهى الآية القرآنية التى كان يحرص عليها الصوفيون أشد الحرص كما سنرى فيما بعد ، وإن كان يجب أن نستطرد هنا أن تعصب الشيخ عبد الوهاب كان يمكن أن يحول بينه وبين ما يريد .

– محمد المهدى . . ومثل سلفه الشيخ محمد عبد الوهاب ، فإن محمد المهدى بن عبد الله فى السودان حرص على التعاليم الصوفية وإن ألغى العديد من الطرق الصوفية إذ رأى أنها تفتت وحدة الشعب السودانى وتوزع ولاءه (٨) وهو ما كان يبرره أن السودان كان يعرف بالفعل العديد من هذه الطرق : كالمرغنية والقادرية والسمانية والتيجانية والخلواتية . . إلى غير ذلك ، وكلها كانت فى وقت تتربص به القوى الإنجليزية بالبلاد ويعم الفساد حتى يكاد يغطى كل شىء . . . كانت تسهم فى تمزيق الصف والاختلاط فى التعاليم الدينية .

ومن هنا يمكن أن نفهم دعوة المهدى بإلغاء العديد من هذه الطرق التى لم تكن لتعى الوجه الإيجابى للتصوف ، ومن ثم فإن المهدى سعى لمطالبة الحكومة القائمة أول الأمر باستبدال الزكاة بالضرائب والنعى على الظلم الذى يقترف فى حق الناس كما أنه مهد كثيراً لاتخاذ موقف مضاد للأتراك الذين حملوا أحساساً بالتفوق ، وللإنجليز الذين هزموا العرابيين فى مصر ويوشكوا أن يقفزوا على السودان ، وعلى العلماء الذين حادوا عن الطريق الصحيح فسماهم (علماء السوء) وما إلى ذلك مما نجده فى القيم الجوهرية للتصوف الإسلامى .

– السنوسى . . وعلى العكس من المهدى ، فإن السنوسى فى ليبيا اتبع الطريق الأول فى درء الأخطار الخارجية عن ليبيا ، إذ أنه استفاد بالطرق الصوفية القائمة فى زمنه واستعادها إلى تنظيماته السياسية ، ويشير بعض المؤرخين إلى أن الطريقة السنوسية سميت (بالسنوسية الإدريسية القادرية الناصرية الشاذلية) (٩) .

غير أن الإنجاز الذى اتفق فيه السنوسى مع المهدى كان تحدى القوى الإمبريالية إذ سعى الأول هنا إلى الجهاد لتأكيد كلمة الله خلال الزوايا (١٠) .

وعلى هذا النحو ، فقد لعبت السنوسية دوراً سياسياً اجتماعياً كبيراً (١١) .

وثمة ملاحظتان على هؤلاء – الثورى أو الصوفى – يمكن إيجازهما على هذا النحو :

أولاً : إن هؤلاء ، سواء انتموا إلى اليسار الماركسى أو التيار الدينى السلفى المستنير . . فإن الطابع الإسلامى يغلب عليهم جميعاً ، على اعتبار أنه يعد من السمات الجوهرية فى الشخصية العربية ، بل السمة الرئيسية فى تكوين هذه الشخصية .

وقد يكون الدين هنا عقيدة لدى المسلمين ، لكنه ، فى الوقت نفسه ، يمثل ثقافة وهوية لدى غير المسلمين فى الوطن العربى ، وهو سمة لاتخطئها قط لدى الثورى والمثقف المعاصر .

وقد لاحظت المراجع الماركسية خاصةً ذلك الميل أو الارتباط بالطابع العقائدى لاسيما عند أكثر هؤلاء ممن تأثروا بالاشتراكية على درجاتها ضمن المثقفين العرب ، فإن كيريتشنيكو يلاحظ أنه وإن صور المجتمع المصرى فى الرواية كمجتمع طبقى فإن ثمة جانباً جوهرياً هاماً سواء لدى نجيب محفوظ أو العديد من المتوجهين بمزيد من الهمة نحو استيعاب الأفكار الاشتراكية – مثل عبد الرحمن الشرقاوى – هو أن التقييم الغالب والسائد لتصرف الإنسان الاجتماعى والشخصى يبقى فى معظم الحالات منسجماً وفق عقائد الأخلاقية – السلوكية . (١٢)

ثانياً : إن أغلب هؤلاء ،إنما ينتمون إلى العقيدة بوجهها المستنير ، أو للتصوف الإيجابى بشكله الصافى النقى .

وعلى ذلك ، فليس من المصادفة أن أكثر من لعب الدور الإيجابى فى محاربة الفساد الداخلى أو الإمبريالية الخارجية كانوا من مشايخ الطرق الصوفية أو من ذوى الأصول الصوفية أو ممن عرفوا جوهر التصرف وخبروه ، وهو ما وجدناه فى مصر ، كما وجدناه فى بلدان المغرب العربى فى المنافسة ضد المستعمر الخارجى وفى هذا الصدد يلاحظ أن عدداً من زوايا السنوسية توزعت – على سبيل المثال – فى كثير من البلاد العربية كمصر والجزائر وتونس وبرقة وطرابلس والسودان الأفريقى . . وما إلى ذلك .

يضاف إلى ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه عرفوا تفاعل الفكر بالفعل ومذكرات الإمام حسن البنا زاخرة بمثل ذلك الأثر الكبير (١٣) الذى تفاعل فيه هذا الوعى فإذا به يتبلور عن إدراك كامل لطبيعة القضايا الداخلية والخارجية فى عصره .

فأتوغل ، أكثر ، فى العودة إلى الوراء .

الاســـم	الميل الذاتى	الميل الوراثى
الشيخ محمد بن عبد الوهاب	×	–
محمد المهدى بن عبد الله	×	–
ابن السنوسى	–	×
البهى الخولى	–	الطريقة الشاذلية
خالد محمد خالد	×	–
محمد الغزالى	–	الطريقة الشاذلية
حسن الباقورى	–	الطريقة الخلوتية
لطفى الخولى	–	الطريقة الشاذلية
محمود أمين العالم	×	الجمعية الشرعية
محمد مندور	–	الطريقة النقشبندية
حسن البنا	×	الطريقة الحصافية
توفيق دياب	×	Theosophy
على إبراهيم	×	الطريقة الخلوتية
سيد عويس	×	الطريقة الرفاعية
نجيب محفوظ	×	–
محمد الفيتورى	×	–
محمود خَطَّاب السبكى	×	–

* المصادر : – السير الذاتية .
– محاضر نقاش .
– الفهم والملاحظة .

إن الثورى المعاصر يظل نقطة البدء هنا ، غير أن فهمه يرتبط أولاً بالواقع الذى يعيش فيه ، وهو كما أسلفنا - واقع يرتبط بالإطار المرجعى .

وهذا الإطار يعود إلى القرن الرابع الهجرى حيث كان هناك إدمان على المعرفة النقدية فظهرت وجوه عديدة لهذا الثورى كالفقية والعالم والمتصوف .. وغيرهم .

كان النموذج واحدا والوجوه تتغاير .

لقد كان يمثله الجاحظ والتوحيدى من الأدباء، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة ، ثم ظهر الجيلانى والغزالى وابن تيميه من المتصوفة ، حتى تبلور ذلك خلال الحقبة الأخيرة من زمننا فظهرت وجوه شتى لهذا الثورى من أمثال الأفغانى ومحمد عبده وطه حسين وهيكل وخالد محمد خالد وعبد القادر حميدة وسيد قطب وشهدى عطية .. إلى غير أولئك من المثقفين المعاصرين .

ونستطيع أن نوافق أركون على أن ثمة إطاراً يسميه (السياج الدوجماتى)، ويصل عبر نظرية حول وجه الفقيه بوجه خاص ، والدور السيء الذى لعبه ، وهو وجه يمكن أن تلخص خطوطه الرئيسية إزاء السلطة فى مبدأين اثنين : (١٤)

١ - إطاعة المخلوق (فى السلطة) التى تؤدى إلى عدم إطاعة الخالق ليست واجبة .

٢ - إطاعة حكومة ظالمة أفضل من غياب أية حكومة بسبب الفوضى والفتنة .

وعلي هذا النحو ، استطاع هذان المبدءان المتناقضان الحفاظ على الوجود المثالى لسلطة تمارس بشكل كامل ضمن المنظور الذى أراده الله من جهة ، وعلى نظام سياسى حتى ولو كان ظالما من أجل تجنب الشر المطلق (١٥).

وعلى هذا النحو ، تتكون الحواجز ، وتتكاثر ، وتتهاوى للخروج من هذه الدائرة الملعونة ، فإذا بنا أمام تراجع هذه الوحدة التى يكون عليها دائمًا أن تكون فاعلة ، فالتراجع هنا مرتبط بتطور تاريخى يفرض التدهور الداخلى والغزو الخارجى، وأصبح (قيداً) أو (قدراً) ملعوناً .

ورغم أن الوجهين الأولين : الفقية والصوفى ، عانا كثيراً فى فترات التدهور فإن الصوفى ، خاصة ، كان لديه من البواعث ما جعله يحتفظ بكثير من الخصائص الداخلية له .

لقد كان على الفقية أن يسهم كثيراً فى أحكام هذه الحواجز ، ويكرس للنظام الذى يعيش فيه أما بحكم القهر أو بحكم الاستفادة كما حالت فترات

التدهور الذى عاش فيه الفقية طويلاً دون فهم التطور الفكرى الذى كان الغرب يمضى فيه حثيثًا منذ القرن السادس عشر الميلادى ، فإذا به يقع فى أحبوله أن الجديد هــو (الكفر) ويكفى أن نقرأ اتهامات الشيخ عليش لمحمد عبده فى الستينيات فى القرن الماضى لندرك الحالة التى وصل إليها الواقع .

ورغم أن الفترات الطويلة السابقة للشيخ عليش تؤكد ظهور ومضات من الضوء فى جامع الزيتونة بتونس أو الأزهر بمصر .. كانت قابلة للاتساع فإن الأمر السائد كان يبعد بين هؤلاء وبين قيمة التطور الذى كان يمر بها العالم العربى فى ذلك الوقت .

والعودة أكثر إلى الوراء نرى أن ذلك كان أكثر وضوحًا فى العصرين الأيوبى المملوكى (١١٩٦ - ١٥٧) ويمضى فيه العصر العثمانى ويصل أقصاه عند وصول بونابرت إلى أرض وادى النيل عام ١٨٩٧ ، فإذا بنا أمام فقهاء أو علماء لا يعرفون أى شئ - كما سنرى - من (العلوم الرياضية ، فلا يرونها إلا على أنها من (فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين) (١٦) .

ورغم أنه مضى عدة عقود على مجئ بونابرت إلى مصر ، فإننا فى الحقبة التالية لا نخطئ مثل هذه الملاحظات التى كانت تشير إلى تقهقر دور الفقية ، ويمكن أن نعود إلى المعارك التى دارت لأكثر من مرة بين طه حسين والأزهر سواء فى نهاية العشرينات أو فى الستينيات .

لقد تحولت العقيدة ، مع مضى الوقت ، وخلال الفقهاء ، إلى إسلام رسمى يسعى للمحافظة على الإسلام (المكتوب) ، وتحول الخطاب السلفى إلى خطاب يكرس للحاكم ويسعى به إلى مصالحة الخاصة ، ولسنا فى حاجة لترديد تلك الأمثلة الكثيرة التى تشير إلى هذا ، وقد ظهر كرد فعل لهذا كله - فى الجانب الآخر - الإسلام (الشعبى) - إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح ضد الرسمى فحاول أن يمثله عدداً من الإسلاميين سعوا خلال جماعة (الإخوان المسلمين) ليلعبوا دوراً كبيراً وإن لم يستطيعوا أن يلعبوا فى الفترة بين عامى ١٩٢٠ - ١٩٥٠ أكثر من دور راديكالى مثل بقية التيارات الأخرى التى كانت قائمة فى تلك الحقبة .

ومن هذا كله ، نصل إلى قناعة ، مؤداها ، تراجع دور الفقيه .

وما يقال عن دور الجماعات الإسلامية يقال عن دورها المثقفين الليبراليين إذ أنهم - كسابقيهم - لم يستطيعوا أن يلعبوا دوراً خلاقًا إذ كانوا يصطدمون بمؤسساتهم الليبرالية وأفكارهم المستنيرة بالقصر والإنجليز ، فضلا عن أن تعليم فئة

منهم كان يحتم عليها الإنحياز ، أكثر للغرب ، ومن هنا ، لم يستطيعوا أن يستقطبوا الجماهير كما لم يتنبهوا للتطور التاريخى التراثى ، فضلاً عن شغلهم الدائم بمعركة الصمود أمام القوى الداخلية والخارجية الكثيرة ضدهم .

وعلى هذا النحو ، اختلطت الأمور ، ولم يعد إلى الوجود ذلك الثورى الذى كان عليه أن يواجه إشكالية (الهوية) فى عالم متغير ، وإذا بالمثقف الجديد يدعو إلى قيم الديمقراطية (= الشورى) ، والعدالة الاجتماعية (= المساواة) والاشتراكية (= الكفاية الاجتماعية) .

بيد أن هذا كله كان يشير إلى أن التراث الإسلامى كان يستوعب يسرا أو قسرا التطورات العديدة ، وبدا ، أن الطريق الوحيد لفهم الحاضر والعيش فيه ، لابد وأن يمر بالقاعدة القرآنية (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

وهذا يعود بنا إلى فهم الصوفى فى مصادره الأولى والنقية ..

إن فهم التصوف ، بهذا المعنى ، إنما يظل ضرورة لفهم إنتماء الثورى المعاصر – المثقف أو السياسى الواعى – ودوره فى العصر الحديث .

لقد لاحظنا أن الإنتماء الفكرى لهؤلاء ، وفى أغلبهم ، يعود ، فى المؤثرات الأولى إلى التصرف أما بصلة الرحم / انتربولوجيا ، أو بصلة الأثر / فكريا ، أى يعود إلى التأثر المباشر أو الذاتى ، وهو ما يعود فى الحالتين إلى أثر هذه الطرق التى كانت معروفة فى مناطق كثيرة فى العالم العربى منذ القرن الثالث والرابع الهجرى على وجه التقريب .

إن هذا التصوف (ولنسميه مؤقتًا السنى) راح يمثل مع نوع آخر من التصوف (لنسميه مؤقتًا السلفى) جناحى التصوف الإسلامى منذ هذه القرون البعيدة .

والواقع إنه لافارق كبير بين نوعى التصوف ، السنى والسلفى فكليهما يدعو إلى العودة للأصول ، وكلاهما يؤثر الواقع ويبدأ منه ، ويربط أحوال المقامات بطبيعة الحياة المعاشة ، وكما أسلفنا ، فإن الغزالى بعد رحلته الطويلة فى الفلسفة اليونانية عاد إلى الفلسفة العربية الإسلامية علم الكلام وركن إليها ، وله فى أكثر من موضع من أعماله ما يؤكد على أن التصوف الفلسفى ليس ضالته وإنما هو التصوف الواعى (= السنى) مع علمه بالعلوم الشرعية ، وعموماً اقتفى أثره ابن تيميه فى مصر فيما بعد من الالتزام بالوجه المضئ من التراث الإسلامى (١٧) .

ويجب أن أسارع بالقول هنا إلى أن العودة إلى (التصوف السنى) بوجه خاص لايعنى أننى أؤيد كل ما جاء فى التراث السنى ، فلست أهتم كثيراً بالمعرفة السلفية

التـقليـدية ، اللهم إلا حين أؤكد من خـلالهـا ، كل مـا هـو مـشـرق ومـضـئ فى الوجـه الإسلامى فقط .

فقد تزخر المعرفة السلفية ، فى عديد من عصور التحلل أو (الطغيان العسكرى) بكثير من القيم التى تؤكد من أجل تكريس الأمر الواقع .

وكما أسلفت ، فقد قصدت من هذا كله عدة ملاحظات هى :

أولاً : العودة بالظاهرة إلى أصولها .

ثانيًا : العودة بالظاهرة إلى أقصى ما يمكن عن التراث السلفى المضئ .

ثالثًا : العودة إلى نماذج معينة تؤكد وجود هذا التراث .

وعلى هذا النحـو ، يمكن العـودة بأصـول التـصـوف السنى إلى السنوات الأولى للإسلام حيث كان الزهد وحده قيمة عالية فى أعماق المسلمين ممن كانوا يحملون فى قلوبهم شعلة الإسلام ونقائه ومن ثم ، ثاروا على النظام السياسى القائم ، كما ثاروا على النظام الاجتماعى القائم .

ومن هنا ، ثاروا على القيم التى تتعارض مع الإسلام الصحيح .

والتقابل بين الثورى والصوفى ، الحديث والقديم ، يصبح ضرورة لابد منها هنا ، غيـر أن الإشـارة إلى الثـورى المعـاصـر تصـبح واجبـة قـبل أن نعـود إلى نظيـره الصوفى القديم .

إن الثوريين المعاصرين يلتقون فى مواقفهم مع الصوفيين السلفيين ، فـكلاهما ثورى واع ، حاول تصحيح المفاهيم الجوهرية فى عصره ، سواء كانت هذه المفاهيم تركـز على مفـاهيم الإسلام فى الصـدر الأول من الإسـلام ، أو تركـز عـلى مفـاهيم عصرنا ، وهـى مفـاهيم وعى أولئك المثقفين أو لم يعوا تعود فى أصـولهـا الأولى إلى الإسلام الحقيقى دون التوقف عند تقسيم إلى فقه أو تصوف .. ألخ .

وقد سلكوا فى هذا سلوكًا آخر مغايراً لمظاهر التصوف فى تطوره .. فلم يتخذ التصوف عندهم شكلاً سلبيًا (يمكن أن يكون بعض صور الزهد سلبيًا) ، كما لم يلتمسوا الوجه المشرق الذى يتمثل فى كثير من المظاهر (مجاهدة النفس على سبيل المثال) وذلك تقويمًا لهذه النفس ((وحملها على الصراط المستقيم حتى تهذيبها خلقًا جبليـة)) كما يقـول ابن الجوزى فى كتـابه المعروف (تلبيس إبليس) ، كـمـا أنهم لم يسلكوا مذهب المتصوفة الذين أضافوا إلى التصوف فهما عربيًا واختصوا به مثل لبس

المرقعات والحرص على السماع والرقص والتصفيق لزيادة الوجد ، أو – كما جاء فى بعض كتابات المتصوفة – الذوبان فى أنوار الربوبية دون الهبوط إلى أحجار الأرض .

والواقع أن متصوفى عصرنا – الثوريون – راحوا يسلكون طرقًا أخرى للبحث عن قيم ضائعة فى هذا الزمن الردئ كافتقاد العدالة الاجتماعية أو قضية مثل الحرية بجميع ألوان الطيف فيها ، أو التوقف طويلاً أمام قضية مثل قضية (أصول الحكم) .. وما إلى ذلك .. وهى قضايا تحددت أكثر بعد الانتهاء من قضية التحرر الوطنى من قوى المحتل ، وهى فترة أفنى فيها عدد كبير من المثقفين أعمارهم بعد احتلال مصر فى القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن .

وقد أودت بهم هذه الطرق مورد التهلكة ، فعرف البعض منهم جهاد النفس ومقارنة الحكام (توفيق دياب / الشيخ الباقورى) ، كما دفع بعضهم ثمن شهوتهم للتغيير والإصلاح النفى خارة الديار (الشيخ محمد الغزالى) ، والبحث عن الحق حتى لو كان فى تية الموت (سيد قطب) .

غير أن البحث عن القيم الإيجابية فى مواقف المثقف المعاصر له موضع غير هذا الموضع وقصارى ما نحاوله الآن ، هو ، البحث عن الأصول الأولى لهذه المواقف .

إن (إرادة التغيير) لدى الثوريين المعاصرين هى روح (الصوفى السنى) لدى المتصوفين القدامى ..

لقد اقترن انهيار العالم الإسلامى بكثير من درجات (الوعى) التى عثرنا عليها لدى أولئك المتصوفين ، الذين عرفوا إرادة التغيير وضرورتها فى وقت كانت المنطقة العربية تتعرض فيه للخطر الداخلى والخارجى .

وتفصيل هذا ، إنه ما كاد يمضى القرن السابع الهجرى حتى بدأت بوادر الانهيار :

ضعف الحكام ، انقسام العالم الأسلامى إلى دويلات ، التدهور الاقتصادى ، انقضاض المغول لالتهام هذه المنطقة الحيوية ، تزايد أخطار الصراع على الحكم ، فساد الذمم ، توارى القيم الأسلامية .. ألخ .

ورغم انتشار الطرق الصوفية الكثيرة كرد فعل لما يحدث ، فإن هذا لم يحل دون اتساع دائرة التدهور ، ثمثلت فى الجانب الصوفى فيما فشا باسم التصوف من الأوهام والمبالغة فى ما لبس المرقع والإسراف فى الإشارة لمناقب الأولياء وكرامتهم وما إلى ذلك ، حتى إذا ما جاء القرن التاسع عشر ، حتى فشت هذه الأوهام ، فإذا بنا أمام عدد كبير من المثقفين المحدثين والعلماء يتصدون لها .

لقد نهض محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية ضد هذه الخزعبلات ، كما ردد صدى هذا ، بشكل آخر ، جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى مصر ، ومن هنا لم يكن بدعاً أن نجد الخلاف الحاد تتسع دائرته بين المثقفين الجدد وبين الفقهاء الذين يمثلون – فى غالبيتهم – الوجه السلبى للمتصوفة القدامى .

وقبل هذا كان الخلاف الحاد بين هؤلاء الفقهاء / المنافقين والمرائيين ، وبين المتصوفين / الواعين وأصحاب (الإدارة) .

ولأن أولئك المتصوفين / الآخرين ، يمثلون أسلاف المثقفين الجدد ، فإن حدة الخلاف بدت واضحة بين المتصوفين والفقهاء المرائين .

غير أننا لفهم تطور (المثقف الجديد) ودوره ، وعلاقاته بالآخرين ، لابد من التوقف ، أكثر أمام المفاهيم القديمة : الفقهاء والفقراء .

أو المفاهيم الجديدة : الفقهاء والمثقفين الجدد .

ومن يراجع تاريخنا الحديث يجد بواعث الخصومة القائمة بين الفقية والمثقف ، الفقية التقليدى ، والمثقف المعاصر ، الأول عرف الأزهر ومعاهده ، والآخر عرف الغرب وحضارته .

وهذا الخصام عرف ، أول ما عرف ، منذ عصر محمد على ، الذى أرسل بعثاته إلى الغرب ، فى وقت لم يقترب فيه من التعليم الأزهرى والدينى ، ومن ثم ، نشأت هذه الثنائية الفكرية بين جيل واحد من المتعلمين .

وقد كان الفقية التقليدى بثقافته التقليدية ينتمى إلى التراث الإسلامى ، فهو (العالم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفضيلية) كما تشير الموسوعة العربية وهو يختلف عن المثقف المعاصر له الذى اتسعت ثقافته لتضم ثقافة الغرب وحضارته ، ومن هنا ، احتكر الفقية (علم ظاهر الشرع) ، كما يطلق على صاحبه فى التراث الإسلامى على العادات والمعاملات ، وأصبح الفقية من أهل الفتيا ، أى أهل العلم الذى يهيمن على الثقافة الدينية والعقيدة الاسلامية .

وقد سهلت له هذه المكانة أنه أصبح – فى أحيان كثيرة – موافقا للحكم فى سلوكه أيا كان طبيعة هذا السلوك ، فأصبح الفقية يمثل (مع غيره) طبقة مميزة لما لها من تأثير فى قرارات الوالى ورغباته من ناحية ، وفى افهام الجماهير واتجاهاتهم من ناحية أخرى .

لقد كانت مكانة الفقية ، فى البداية ، تشير إلى دوره الذى يمكن أن يلعبه ، وهو دور يستمد مبرراته من العقيدة ومن العقل (الجمعى) فقد استطاع هذا الفقية منذ

فترة مبكرة ، وفى فترات متأخرة ، فرض شروطه على الولاة الذين كانوا قد خرجوا على الشرع ، ويلعب دور كبير فى الجهاد ضد القوى الخارجية التى كانت تهدد البلاد كالمغول والتتار والصليبيين ، بل وبلغ فى هيمنته على السلطة شأوا بعيداً جعله – فى بعض المرات – يقدم على عزل الوالى .

بيد أن هذه المكانة لم تستمر دائمًا ، إذا يلاحظ إنها كانت تتراجع فى فترات التقهقر الحضارى والاجتماعى ، فلا يلبث الفقيه – أو العالم – أن يصبح خاضعًا للحاكم ، منفذًا لتعليماته ، وقد انعكس هذا فى بقية أدواره كالدفاع عن الجماهير ضد السلطة الظالمة ، أو النهوض لمواجهة القوى الخارجية .. إلخ .

ويلاحظ فى مراجعة التاريخ الأسلامى أنه فى الوقت الذى كان يتراجع فيه دور الفقية ، كان يتقدم فيه دور آخر ، هو دور المتصوف ، المتصوف الإيجابى بوجه خاص، لاسيما منذ القرن الثالث الهجرى فيما يتمثل فى القاعدة الإسلامية (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

ورغم أننا لم نعدم دور بعض الفقهاء الإيجابى فى فترات التدهور ، فإن الدور الرئيسى والمستمر ، كان هو دور المتصوفة السنيين ، دعاة الإصلاح ، ونستطيع أن نشير إلى عديد من أدوار الإصلاح التى اضطلع بها أولئك السنية فى فترات عديدة من التاريخ المصرى لاسيما فترة العصر العثمانى .

ويشير د. توفيق الطويل فى دراسته الهامة حول التصوف إبان العصر العثمانى [١٨] ، إلى أن الجانب النظرى فى التصوف الإسلامى كاد ينطفئ قبل مجئ العصر العثمانى بنحو ثلاثة قرون ، ومن ثم ، فإن التدهور الذى ساد أنحاء الوطن العربى ، كان قمينًا بمواجهته ، وذلك بالتعرض للوجوه السلبية للمناخ كله .

لقد شهدت هذه الحقبة انحراف كثير من الفقهاء ، وغياب كثير من المتصوفين فى الغيبوبة والتلاشى فى القضايا الغامضة ، فإذا بابن عربى يعرض لأفكاره فى تفضيل الوالى على النبى ونظريه الجبر ، وإذا عدد كبير من لابسى المرقع يزعمون تمثيلهم للدين ، وإذا بالتصوف يقع تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وإذ بنا أمام جماعات دينية كثيرة يدخلها العامة ، ويسقط فيها الوصوليين ، وإذا مصر تتحول إلى (تكية) تنتشر فيها الموبقات « حتى أصبح كل مجذوب شيخًا وكل معتوه وليًا من أولياء الله الصالحين » [١٩] .

ويقدم لنا عبد الرحمن الجبرتى فى تاريخ (عجائب الآثار) كثيراً من هذه الصور القائمة للعلماء والمتصوفة ، فالعلماء فى هذا العصر لم يعنوا بالعلوم العملية ، ولولا علم

البعض بعلم مثل (الفلك) لظهر بقية العلماء في هيئة علمية ضعيفة ، وهو موقف لا يتناسب قط مع مكانتهم في داخل البلاد وخارجها [٢٠] .

كما يقدم صوراً كثيرة لبعض رجال الصوفية ممن مارسوا الخزعبلات مثل هذا الرجل بناحية (بنها العسل) الذى يدعى بالشيخ سليمان ، واستطاع بخداعه ومكره أن (اعتقد فيه الناس الولاية والسلوك والجذب) ، فإذا به يسيطر على عدد كبير من القرى المحيطة به ويجتمع إليه عدد كبير من بنى جلدته من قريته والقرى المجاورة وأكثرهم [٢١] ، وأكثرهم يأتون إليه دون أن يطلبهم خوفاً منه .

ولا نعدم في سنوات الجبرتى صوراً مستهجنة كثيرة لهؤلاء المتصوفة الذين يزعمون الورع وهم بعيدون عنه كل البعد ، خاصة ، أولئك الذين يزيدون الانحرافات في حفلات الذكر التى يقيمونها بدون مبرر من آن لآخر ، ويضرب مثلاً باتباع الطريقة العيسوية الصوفية المغربية الأصل ويعيب عليهم سلوكهم الذى لا يتسق مع روح الإسلام قط [٢٢] .

وقد كان نتاج هذا كله الفعل الذى كان يعلو تياره لدى بعض أفراد قلائل من أتباع الصوفيين السفليين ممن رأوا أن ذلك لا يتمشى مع روح الإسلام في شئ ، ورد الفعل هذا نجده لدى الجبرتى في سنوات كثيرة يذكرها ، وخلال شخصيات يبدى أعجابه الشديد بها ، وان كانت تقل كثيراً في تأثيرها إزاء التيار العالى .

والمقاومة لهذه الصور الردئية نعثر عليها طيلة التاريخ الاسلامى ، وبوجه خاص ، فى فترات التدهور ، إذ نستطيع أن نؤكد أن مواقف المتصوفين السنيين الذين أشرنا إليها – سلفا – كانت تعبر عن الغضب على النماذج القاتمة باسم التصوف في زمانهم .

وهذه المقاومة بدت على أشدها لمواجهة هذا الفساد ، حتى أنه من المعروف أن الإمام ابن حنبل نفسه راح يهاجم أولئك الصوفية الذين كانوا يؤثرون الوجه الغامض (الفلسفى) ، وقد كان تخوفه منهم يعود إلى اشفاقه على الإسلام من هذا الوجه الذى يمكن أن يتحول في فترات الضعف إلى وجه مدمر للإنسان العربى ، وقد سار أتباع ابن حنبل في هذا السبيل ، بل كانوا أشد مقتا للصوفية وتنكيلا بهم ، " وقد بلغ اضطهادهم لهم أقصاه في محنة الصديق المعروفة بمحنة غلام الخليل " [٢٣] .

غير أنه من المفيد أن نتوقف أكثر عند صور المقاومة الواعية في العصر الحديث ، وهى ما تمثلت خاصة عند المثقفين المحدثين من أمثال جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعدد من المثقفين التاليين لهم ..

وهو ما نستطيع أن نفهم عنده السبب الذى دعا مثقفينا فى العصر الحديث من استئناف الهجوم على الصوفية ، فمع الوقت كانت الآثار السلبية للصوفية قد استفحلت فى العالم العربى وزادت من عزلته .

وقد كان فى مقدمة من مارس هذا الهجوم جمال الدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده ويشكل ما تلامذته من أمثال رشيد رضا وقاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين وآل عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وغيرهم ..

وسوف نتوقف عند محمد عبده – خاصة – كمثال لنفهم طبيعة الهجوم السلفى ضد التصوف والصوفية وما أدى إليه .

لقد كان محمد عبده نفسه فى شبابه الأول ضمن المتصوفية منذ بدء تحصيل العلم فى الأزهر إذ كان " يلبس قميصاً خشن فوق بدنه ، ويجاهد بالتقشف والزهد ويمشى مطرقاً لا يكلم أحداً إلا للضرورة " (٢٤) . وحين تحرر من ربقة التصوف السلبى – بتشجيع ومساعدة من جمال الدين الأفغانى – راح يهاجم هذا الوجه المزيف للتصوف – ، ساعيا – شأن الصوفية من السنيين – إلى العودة للعقيدة فى نصوصها الأولى ، وسعى إلى تطهير العقيدة مما لحقها على مر القرون ، وقد بدأ هذا خاصة فى تفسيره للقرآن الكريم .

وقد بدأ هذا الموقف لدى الأستاذ الإمام فى انتقاده للتخلف الذى ركب أصحاب الرقع فدعاه " إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى " (٢٥) . وهو الأمر الأول الذى سعى إليه أثناء بدأه للإصلاح .

وربما كان من أهم كتابات محمد عبده مهاجما التصوف السلبى ما جاء فى كتابه (رسالة الواردات) الذى راح ينفث فيها من فكره الكثير ، إذ بدأ أنه كان يسعى دائماً للخروج من الخيال من هذا العالم الذى – على حد قوله – مازج أحد نفسه فيه .. ثم قدر على الخروج منه .. ." وإن كتاب (الفتوحات الملكية) عندى كتاريخ ابن الأثير ، لا يقف فهمى فى شئ منه " (٢٦) . والرسالة على هذا زاخرة بهذه المعانى التى تؤكد عدم رضا الشيخ السلفى على هذه الرموز المغالى فيها .

وللإمام محمد عبده موقف خاص به من رموز الصوفية يوضحها فى حرارة مع رشيد رضا حين قال رداً على سؤال . (إن مسألة الديوان والتصرف الباطنى عند الصوفية المتأخرين هى رمز إلى ما كان عليه سلفهم عندما كانت هذه الطائفة حية عاملة ، ذلك أن الفقهاء كانوا يكفرون الصوفية وكان الحكام أنصار للفقهاء فكان جميع

أمر الصوفية مبنيًا على الكفاية فوضعوا الرموز لعقائدهم واصطلاحاتهم وأعمالهم وبالغوا فى التستر . (٢٧).

وقد توالت ردود أفعال المثقفين بعد ذلك لتهاجم الجمود والتخلف ، حتى لو كان هذا الجمود وذلك التخلف يرتدى زى المتصوفين ، ويحاول أن يتوارى خلف بعض الرموز الغامضة والإشراقات التى لا تمضى مع مسيرة الحياة .

وهو ما يترك مصداقية للدور الذى يجب أن يلعبه المثقف الجديد .

غير أننا قبل أن نصل إلى دور المفكر الجديد وطبيعته ، لابد من التوقف عند آخر أدوار المتصوفين فى العصر الحديث ، فإذا كان التصوف قد لعب دوراً إيجابيًا فى فترات الازدهار الحضارى ، ولعب دوراً سلبيًا فى فترات التدهور والانغلاق ، فإن العصر الحديث شهد ، ضمن ما شهد ، تطوراً جديداً فى صور التصوف .

وهذا الدور الذى قام به بعض الأفراد من المتصوفين الجدد ، كانوا يقومون به جنبًا إلى جنب والمثقف الجديد الذى بدأ يتبلور فى عصر محمد على دون أن يكون جزءاً من أى (طائفة) قبله ، أو دون أن يثقله أى أرث قديم أو دور ردئ .

قد يصعب تحديد الأصول الاجتماعية لهذه الفئة من المثقفين / المتصوفين ، الذين لعبوا دوراً حيويًا فى الفكر المصرى (وإن يكن خافيًا) فى نهايات القرن الماضى وبدايات هذا القرن ، كما قد يصعب تحديد مؤثراتهم الثقافية (وأن يكن الأمر لا يعدو العلوم الدينية الأزهرية أو بعض المعاهد التى تتفرع منها) ، غير أننا فى جميع الحالات ، نستطيع القول ، أن أولئك المتصوفين الجدد هم امتداد أفقى لجماعة المتصوفة الإيجابيين الذين عرفتهم البلاد منذ القرن الثالث والهجرى ، والذى مثلهم – كما أشرنا ، الهراوى والغزالى والقشيرى وغيرهم .

وهؤلاء المتصوفين الجدد ما زالوا يؤمنون – كأسلافهم – أنهم من أهل (الفقر) ، والفقر هنا حالة تطلق على شخص يعرفونه – كما يأتى فى تراثهم – ليس هو المعدم الذى لا يملك قوت يومه ، ولا الأشعث الأغبر لابس المرقعة .. بل هو المتصوف الكامل الذى تحقق بصفات (الافتقار) إلى الله وسار فى حياته بمقتضى ما تحقق به .

معنى هذا عندهم أن الفقير ليس هو من خلا من الزاد ، وإنما من خلا قلبه من رغبة فى المراء ، معنى هذا أن الفقير – كما يقولون – " من لا يستغنى بشئ من دون الله " (٢٨) .

وسوف نكتفى من المتصوفين فى العصر الحديث بمثال واحد ، ندلل من خلاله كيف كان يمكن للتصوف أن يلعب دوراً فعالاً فى حركة التغيير فى المجتمع المصرى ، لولا ما شابه من قصور ، وما أحاطه من ظروف حالت بينه وبين ما يريد .

هذا المثال يتبدى فى شخصية صوفية هى محمود محمد خطاب [٢٩] ، وقد ترك كتاباً صغيراً بعنوان (العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق) ، وتشير طبعته إلى مطبعة الفتوح الأدبية بمصر ، ولا يحمل تاريخًا ، وإن كان يرجع أنه نشر فى هذه الفترة التى تقع بين عامى ١٣١٥ - ١٣٢٠ (١٩٨٧ - ١٩٠٢) ، وهى الفترة التى كان الشيخ محمد عبده يزرع فيها آخر بذوره فى الإصلاح وتوالت فيها عدة تغييرات يمكن أن نشير إليها فيما يلى :

(افتتح مصطفى كامل مدرسته للتعليم الوطنى ، صدور مجلة المنار ، زحف الإنجليز نحو فاشودة بالسودان ، هاجر عبد الرحمن الكواكبى من حطب للقاهرة ، صدر كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) ، أصدر مصطفى كامل جريدة (اللواء) ، صدر كتاب قاسم أمين (المرأة الجديدة) ، توفى الكواكبى .. ألخ) .

كانت مصر تمر بمرحلة من أصعب مراحلها فى التاريخ حيث الاحتلال الإنجليزى تحالف قوى الملكية فى الداخل مع رجال الأزهر ، واشتداد أنوار الحركة الوطنية ، ومن ثم فإن الجمعية الفرعية [٣٠] التى تزعمها الشيخ خطاب كانت تأخذ موقفًا حاداً من قوة الاحتلال والسعى إلى مجاهدتها .

إن كتاب السبكى هنا يدعو إلى عديد من الخصال الروحانية الصوفية كالتوبة وتجديد التوبة والاستغفار والصلاة والصوم والشروط التى يأخذها المريد من شيخه ، كما يلاحظ أنه يدعو إلى أمور إصلاحية كثيرة تبدو فى ثوب إصلاحات اجتماعية وسياسية على جانب كبير من الأهمية فى الفترة التى صدر فيها الكتاب ، من هذه الأمور كما نقرأ :

- عدم الظلم لعباد الله فى أغراضهم وأنسابهم وأموالهم فلو سلموا من حب بعضهم بعض لانطلقوا إلى الله (ص٩) .

- أين عقلك إن لم تتخلص من هلاك الجهل وتحصيل العلم الذى هو عين كل الفضل ؟ [٣١] .

- أن ترى حقارة نفسك لتكون خد لإخوانك (ص١٦) .

ويلاحظ فى هذه (الرسالة) أنها تدعو فى كل سطر منها على الأخذ من السنة بما (لايخرج عن الشرع الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وأيضاً (تمسكوا فى حركاتكم وسكناتكم بسنة خاتم الأنبياء ، فبذا يتم لكم كل الفلاح ونهاية الارتقاء) وأيضاً ليس لى قدوة إلا صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

معنى هذا أن جماعات الصوفية من المحدثين يأخذون عن سنة الرسول (ص) فهم سنيون ومن ثم فهم معنيون بأمور الدنيا كى هم معنيون بأمور الآخرة سواء بسواء .

والذى نلاحظه هنا بوضوح تام أن صاحب (العهد الوثيق) يهاجم الصوفية المتهالكين ، ولاتكاد تمر صفحة دون أن يستأنف هذا الهجوم ، وعلى سبيل المثال ، فهو يشير إليها على أنها – أى الصوفيين السلبيين – شرزمة وخيمة لئيمة تدعى إنها صوفية سلكت الطرق المستقيمة ، مع أنها زادت فى ضلالها وأضلالها على مردة الشياطين "(ص٣٣) .

ولا يكاد يمضى قليلاً حتى يعود لوصف هؤلاء (المتصوفة الفاسقون) فيقول عنهم حين يقرن بين الذى يتخلى عن السنة المطهرة والمتصوفة الفاسقون ، ما يلى :

– جهلوا جهلاً لايصدر من إنسان ، حتى آل بهم جهلهم المذكور إلى ....

– (فمن) وجدته متمسكًا بكتاب الله عز وجل وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله وسلم فى أفعاله وأقواله وتقريراته واعتقاداته وجميع أحواله فهو الطيب المبارك المرشد الذ ..... ومن وجدته خارجا عن كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله عليه وسلم فى شئ من أعماله أو أقواله أو غير ذلك فهو فاسق .. ألخ .

والذى يلفت النظر أكثر أنه كما قرن بين هؤلاء وبيه (الفقهاء) ، فقهاء عصره ، وعلى العكس من هذا ، فهو من الناحية الأخرى يقرن – بشكل مغاير – بين هؤلاء الفقهاء الفاسدين وبين الفقراء المتصوفين .

(إن الفقهاء عند السبكى يختلفون كثيراً عن الفقراء الفقهاء طريقهم غير طريق الفقراء .

وبعد أن يضرب مثلاً أحد شيوخ اليمن يقول على لسانه (ومن هذا اليوم أقبلت على الفقراء على طريق الصوفية بكليتى) ..

يؤكد هذا أن طريق الصوفية هو الطريق الذى يخلو عن الشبهة فى البعد عن التراث (السنة والقرآن) ، كما يبعد عن معاصى الدنيا وإغراءاتها .

فلنعد إلى الماضى ولنتمهل عند القرن الخامس .

إن الصوفي القديم كان المفكر فى عصره ، والمثقف الثورى فى زمانه ، ولنضرب بذلك مثالاً واحداً الأمام الغزالى صاحب (إحياء علوم الدين) إذ كان عالم عصره بلا منازع ، وكان مثقفًا بشتى علوم عصره ، وكتب فى فروع العلوم المختلفة .

وسنوضح ذلك خلال كتاب واحد هو (إحياء علوم الدين) وسنشير كيف كان الغزالى على حد قول الأستاذ محمود أمين العالم وأن لم يكتب متصوفًا بل كان ضد الاتجاهات الباطنية عامة " وإن وجدنا عنده تعريفًا صوفيًا عقلانيًا يكاد رغم أشعريته يجعله أحيانًا قريبًا من المعتزلة .

(*) والغريب أننا حين نرى الغزالى مفكرًا ثوريًا ، فإن هذا يواجه تعريفًا آخر يرى إنه – أى الغزالى – " مصدر الجمود العربى فى الفكر المصرى الإسلامى منذ مرحلة السلجوقيين حتى الآن ... وسوف . تتوقف عند الوجه الإيجابى للغزالى رغم ما تراه فى الوجه السلبى ، فالوجه الفاعل هنا ، يظل الوجه المثبت الفورى ، وهو ما يرجح فرضنا الأساسى .. إذ كان يعد أن من أهم وظائف الفقه الدنيوية وظيفته السياسية والحياتية فنتيجة تنازع الشهوات ، كما قال الغزالى فى الجزء الأول (ص ٢٤) ، تولدت الخصومات بين الناس ، يستطرد :

(*) يضيف الأستاذ العالم أن الغزالى مفكر جدير بالتقدير بغير شك ، ولكن فى تقديرى كان مفكرًا مأزومًا سقط فى أيدى الحكم السلجوقى ومدرسته النظامية ، وكان فى بعض كتاباته حربًا على الفكر العقلانى فى الفلسفة وكتابه : تهافت الفلاسفة) وكان داعيًا أحيانًا للنزعة التقليدية الحرفية فضلاً عن مناقضته لقانون السببية وموقفة السلبى من السلطان الجائر .. إلخ .

(و) .. وهو ما يقال عن الوجه الإيجابى لدى محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية رغم أنه ركيزة الحركات السلفية المتعصبة فى الفكر الدينى المعاصر.

فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به ، فالفقيه ، هو ، العالم بقانون السياسة ، وطريقة التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقية معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق ، وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمور الدنيا .

وكما أن سياسة الخلق بالسلطة ليس من علم الدين فى الدرجة الأدنى .. كذلك ، معرفة طريق السياسة (أى الفقة) .. وحاصل منه الفقة معرفة طرق السياسة والحراسة .

وفى " إحياء علوم الدين " نجد كذلك أن الإمام الغزالى له موقف واضح بالنسبة لعلماء السلطة ، فيرى أن فساد الشعوب والأمم يقع فى المقام الأول على العلماء ورجال الدين ، لأن العلماء ملح الأمة وإذا فسد الملح فما الذى يفسده ؟

وهنا يعيد الغزالى فساد الحكام ، والملوك ، والعمال ، والرعية إلى سوء العلماء والقضاة ، فيقول فى الجزء الثانى من " الإحياء " (ص ١٣٢) بالنص :

" بالجملة إنما فسدت الرعية بفساد الملوك ، وفساد الملوك لفساد العلماء ، فلولا القضاء السوء والعلماء السوء ، لقل فساد الملوك خوفًا من إنكارهم " .

وما أروع الغزالى وهو يفضح العلماء الذين يتقاعسون عن أداء فريضة " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " ونصح الحكام وتوجيههم ، يوبخهم الغزالى أشد التوبيخ ويبين أنهم وقعوا فى حب الدنيا ، وطلب المنزلة الرفيعة ، والجاه والشهرة ، وأنهم نظروا إلى عطاء الملوك والأمراء ونسوا أن الله تعالى هو الرازق ، وأن العطاء عطاؤه ، وأن الأعمار بيده ، لابيد الحكام والملوك .

وبعد أن يقدم الغزالى فى أحيانه قصصًا من التاريخ الاسلامى تبين شجاعة علماء السلف ، وقولهم كلمة الحق فى وجه الحكام والملوك ، دون خشيتهم ، يضيف فى الصفحات الأولى من الجزء الثالث :

« وأما الآن ، فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم ، فلم ينجحوا ، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا ، ففساد الرعايا بفساد الملوك ، وفساد الملوك بفساد العلماء ، وفساد العلماء بإستيلاء المال والجاه ، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأرازل ، فكيف على الملوك والأكابر ؟ والله المستعان على كل حال » .

والواقع أن الغزالى وضع أصبعه على أحد أسرار فساد الشعوب والأمم .

إنهم العلماء حين يستولى عليهم حب المال والجاه والدنيا ، والطمع فيما فى أيدى الناس والحكام وحين ينشغل العلماء عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى الانشغال بالأمور الحياتية ، فبدلاً من الخوف من الله تعالى ، خافوا من الناس ، وسطوة الحكام ، فظلموا الناس وظلموا أنفسهم ، وأفسدوا الملوك والرعية ، فالتبعية فى ذلك تقع على علماء الدين ، لأنهم - كما أشار - ملح الأرض ، وإذا فسد الملح فما الذى يفسده ؟

والغزالى يرى أيضًا أن من أهم آفات علماء السوء إتيانهم الأمراء والحكام ، ويستشهد فى ذلك بطائفة من أقوال الصالحية ، ويعلق عليها فيقول بالحرف الواحد من الجزء الأول (٦٩) :

" قال أبو ذر لسلمة : يا سلمة : لا تغش أبواب السلاطين .

فإنك لا تصيب شيئًا من دنياهم إلا أصابوا من دينك أفضل منه ، وهذه فتنة عظيمة للعلماء ، وذريعة صعبة للشيطان عليهم لاسيما من له لهجة مقبولة وكلام حلو ، إذ لايزال الشيطان يلقى إليه : أن فى وعظك لهم ودخولك عليهم ما يزجرهم عن الظلم ويقيم شرائع الشرع ، إلى أن يخيل إليه أن الدخول عليهم من الدين ، ثم إذا دخل لم يلبث أن يتلطف فى الكلام .

ويداهن ويخوض فى الثناء والإطراء ، وفيه هلاك الدين .. "(و) ..

كان يقال : (إن العلماء إذا علموا عملوا ، فإذا عملوا شغلوا فإذا شغلوا فقدوا ، فإذا فقدوا طلبوا ، فإذا طلبوا هربوا) .

وكان بعض العلماء يحلون أخذ عطاء الأمراء والحكام بقولهم أن كثيرا من السلف والتابعين قبلوا أموال وهبات وعطايا الأمراء .

ولكن الغزالى يبين مدى اجتراء هؤلاء العلماء على الحق وكشف مدى ضلالهم وخبثهم ، رفض قياسهم الخاطئ حين قال :

« إن الظلمة فى العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين كانوا مستشعرين من ظلمهم ، ومتشوقين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين ، وحريصين على قبولهم عطاياهم وجوائزهم وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال ، بل كانوا يتقلدون المنة بقبولهم ، وكانوا يأخذون منهم ويفرقون ، ولا يطيعون السلاطين فى أغراضهم ، ولا يغشون مجالسهم ، ولا يكثرون جمعهم ، ولا يبغون بقاءهم ، بل يدعون عليهم ، ويطلقون اللسان وينكرون المنكرون منهم عليهم ، فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا من دنياهم ، ولم يكن يأخذهم بأس .. فأما الآن ، فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية ، إلا لمن طمعوا فى استخدامهم والتكثر بهم ، والاستعانة بهم على أغراضهم ، والتجمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والاطراد فى حضورهم ومغيبهم ، فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً ، والتردد فى الخدمة ثانيًا ، والثناء والدعاء ثالثًا ، والمساعدة له عند الاستعانة رابعًا ، وبتكثير جمعه فى مجلسه وموكبه خامسًا ، وبإظهار الحب ، والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادسًا ، وبالتستر على ظلمة ومقابحه ومساوئ أعماله سابعًا ، لم ينعم عليه بدرهم واحد ، ولو كان فى فضل الشافعى رحمه الله مثلا ، فإذا لايجوز أن يؤخذ منهم فى هذا الزمان ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه ، فمن استجرأ على أموالهم ، وشبه نفسه بالصحابة والتابعين ، فقد قاس الملائكة بالحدادين » (ج٢/١٢٢،١٢٣) .

وعلى هذا نرى كيف يعلن الغزالى صرخته المدوية فى وجه الحاكم الظالم ؟ وقبل ذلك وبعده ، فى وجه كل عالم مداهن منافق يتكسب من هؤلاء الحكام الظلمة وكراهية بقائهم واعتزال المتقربين إليهم والمتصلين بهم ، يضيف :

(.. فعليه أن يعتقد بفهم ظلمهم ، ولا يحب بقاءهم ، ولا يثنى عليهم ، ولا يستخبر عن أحوالهم ، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم) (ص ١٢٨) .

ومن كل ما سبق ، يتضح فيما رجحناه كيف أن الغزالى صوفى القرن الخامس الهجرى (٥٠٥ هـ) كان يمثل المثقف أو المفكر الثورى الواعى فى الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية لأمته ووطنه . وإنه كان يدعو إلى نشر المبدأ الهام هو " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " وإلى الثورة على الظلم والظلمة ومقارعة الحكام ومحاولة التنبيه على المفكر ألا يرتكب جناية الميل للحكام أو التقرب إليهم بما يقلل من شأنه .

وخاصة ، أن الغزالى نفسه كان مثالاً لهذا المفكر الثورى الواعى ، الجرئ فى الحق ، القادر على قول كلمة صدق قوية تهتز لها عروش الحكام .

ونجد مثل هذا فى رسائله الفارسية ، إنه – فى الفارسية – يقول لسنجر ابن ملك شاه السلجوقى حاكم خراسان بالنص :

(أسفا .. إن رقاب المسلمين كادت تنقض بالمصائب والضرائب ،.، ورقاب خيلك كادت تنقض بالأطواق الذهبية) .

الأكثر من ذلك أنه كتب لأخيه الأكبر محمد بن ملك شاه رسالة خطيرة قوية حثه فيها على ضرورة الإصلاح والخوف من المنتقم الجبار يوم لاينفع مال ولا بنون يوم البطش العظيم .

وأكثر من هذا كله دلالة ما نجده – بوجه خاص – فى رسالته ، إلى فخر الملك (ضمن رسائله الفارسية) ، ففى إحدى هذه الرسائل ، نعثر له على رسالة بليغة ، نعتذر مقدماً عن إيرادها لطولها ، يقول فيها :

(.. اعلم أن هذه المدينة – مدينة طوس – أصبحت خراباً بسبب المجاعات والظلم ، ولما بلغ الناس توجهك من « إسفرايين » و« دامغان » خافوا ، وبدأ الفلاحون يبيعون الحبوب ، واعتذر الظالمون إلى المظلومين واستسمحوهم ، لما كان يوقعون من إنصاف منك .. واستطلاع الأحوال ونشاط فى الإصلاح . أما وقد وصلت إلى طوس ولم ير الناس شيئاً ، فقد زال الخوف وعاد الفلاحون والخبازون إلى ما كانوا عليه ، من الغلاء الفاحش والاحتكار ، وتشجيه الظالمون ، وكل من يخبرك من أخبار هذا البلد

بخلاف ذلك ، فاعلم أنه عدو دينك ، واعلم أن دعاء أهل طوس بالخير والشر مجرب ، وقد نصح للعميد كثيراً ، ولكنه لم يقبل النصيحة ، وأصبح عبرة للعاملين ، ونكالا للآخرين ، اعلم يا فخر الملك أن هذه الكلمات لاذعة ، مرة قاسية (لا يجرؤ عليها إلا من قطع أمله عن جميع الملوك والأمراء فاقدرها قدرها ، فإنك لا تسمعها من غيرى ، وقل من يقول غير ذلك ، فاعلم أن طمعه حجاب بينه وبين كلمة الحق) .

وفى رسالة الإمام الغزالى الفارسية يجأر الإمام بالشكوى إلى الله تعالى قائلاً: (لقد بلغت المدية العظم ، وبلغ السيل الزبى ، وكاد المسلمون يستأصلون ، وأن ما قسمه الموظفون من الدنانير ، على أهل البلد – أمانة من الملك – أخذوا أضعافها من الرعية وانتهبها الظالمون والسفلة من الناس ، ولم يصل منها شئ إلى السلطان) .

وهذا كله يدلنا على مبلغ جرأته في الحق ، لأن أخذ بمبدأ الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

وهو ما نجده فى أمثلة لهذا الثورى القديم فى أزمنة إسلامية أخرى .

فلنعد أكثر إلى الماضى ، ولنبحر فى القرن الرابع الهجرى ، سيكون علينا – للتعرف على الوجه الصوفى القديم – الاقتراب من عديد من القيم ونرتبها على النحو التالى :

(أ) الإرادة / المصطلح .

(ب) الإرادة / الواقع السياسى .

(ج) الإرادة / الوعى .

إن أول ما يواجهنا فى اصطلاحات المتصوفة هو مصطلح (الإرداة) .

وهذا المصطلح لا نضطر للوقوف عنده كثيراً حين نحدد لفظة (التصوف) ودلالاتها فى سياحات المتصوفين اللانهائية (ص ٣٣) .

إن مصطلح (الإرادة) من أهم هذه المصطلحات التى نعثر عليها حين نحاول أن نعود إلى الإسلام فى سنته الأولى ، وعهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يحدد لنا المفاهيم والاصطلاحات فى جذورها الأولى ، إذا اتخذ سلوك الرسول – صلى الله عليه وسلم – وسلوك صحابته – الأساس الأول فى هذا المصطلح ، فقد أخذ الجيل الأول أنفسهم بالعبادة والزهد والتقشف ومجاهدة النفس بالعبادة ، فأضيف إلى مجاهدة النفس ضرورة (الإرادة) التى تصبح هامة لفهم دواعى الزهد فى سنواته الأولى .

ويمكن أن نفهم دلالة هذا المصطلح أكثر حين نقرأ فى الأثر الشريف أن النبى – صلى الله عليه وسلم – قال :

" إذا أراد الله بعبده خيراً استعمله فقيل له كيف يستعمله يا رسول الله قال : يوفقه لعمل صالح قبل الموت " (٣٢) .

بَدَهِّى أن العمل الصالح هنا لايكون – كما يعتقد بعض المتصوفة – بالعزلة عن الناس ، أو بإخماد الطاقة البشرية – كما يقول ابن خلدون حين وصف بعض متصوفى عصره ، فى القرنين الرابع والخامس الهجريين – وذلك بهدف التوجيه بالكلية إلى لمطالعة الحضرة الربانية ، إذ يطلب الصوفى رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية فى حياته الدنيا (شعار السائل لتهذيب المسائل ، ص ٤٧) نقول ، بديهى أن العمل فعال ، أى الوعى بقضايا الشعب ، والاقتراب من قضاياهم .

والعمل الصالح والاقتراب من الجماهير يكون – بتعريف – ابن عربى فى موضع آخر – بالبحث عن الحقيقة ، فالذات " تحمل جمرة من نار المحبة فى القلب يكون مقتضية لإجابة دواعى الحقيقة .

وإذن ، فإن العمل الصالح هو دواعى الحقيقة ، وهو ، فى الوقت نفسه سر (الإرادة) التى يعرفها التصوف فى أعلى درجاته .

وفى كتابه الهام ، يصل ابن عربى إلى تفسير صوفى فريد لمعنى (الإرادة) ، بعد إدانته ص ١٧ غير مقبول الاجتهادية ، يقترب فيه الوعى من الواقع حتى يكادا يتلامسان بل ويمتزجان تماماً ، أن كتاب (اصلاحات الصوفية) لابن عربى يفسر الإرادة فيقول عنها :

" هى لوعة فى القلب يطلقونها ويريد بها إرادة التمنى .

وهى منه واردة الطبع ومتعلقاتها الحظ النفسى وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص " (٣٣) .

ويمكن أن نضيف إلى هذه التعريفات تفسيراً آخر ، فالإرادة هنا تكون – فى الغالب – وراء (المريد) و (المريد) يعنى فى التراث الذى يمثل فرداً شريفاً ضمنى (لسادة الطريقة) الذين يسعون دائماً لتكون الإرادة حرة فى فعلها ، وعلائقها والمريد ، هو الذى يريد ، أى يريد ، التخلق ، بالتقرب إلى الله .

والطريق إلى الله عند أصحاب هذا الاتجاه لايكون بغير التمسك بالإرادة ، التى هى فى التحليل الأخير إرادة الحق " أياً كان هذا الحق فى مواجهة الباطل أياً كان هذا الباطل " .

وعلى هذا النحو ، نستطيع العود إلى المثقف المعاصر، ونحن نقول ، أن المريد هو من يريد أن يغير العلم (بالإرادة) ، وبينما اكتفى المثقف المعاصر أن يعتمد (أيديولوجية) خاصة به مهما تكن مصدرها - فإن المتصوف القديم ارتضى العلاقات والدواعي الدينية في طريقه ليمارس (الإرادة) التغيير .

الأول ، إهتبل كل الوسائل الحديثة ليمارس الإرادة ، إرادة التغيير والآخر ، ارتضى (مثاليات) العقيدة ليتوسل بها إلى هذه (الإرادة) وكلاهما كان وليد بنية اجتماعية واحدة وواقعًا سياسيًا مغايرًا .

فلنتوقف هنيهة أمام هذا (الواقع) قبل أن ننتهي طويلاً أمام (الوعي) ، وعي المثقف / المتصوف أمام واقعه .

والعود إلى منشأة التصوف وتأثيره لدى المثقف المعاصر يفرض علينا العود إلى هذا (الواقع) السياسي في القرن الذي شهد التدهور السياسي العام في العالم العربي ، من ثم، استوجب التعرف على التصوف - ليس من خلال علم الحقائق فقط - وإنما من خلال التصوف - من خلال علم الفقهاء - أي هجر الباطن إلى الظاهر .

أو - على الأقل - عدم إهمال الشريعة في الوقت الذي يبحث فيه عن الحقيقة .

وكانت (الإرادة) إرادة الوعي في مقدمة هذه المحاولة .

ويمكن أن يكون القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) هو أهم القرون التي شهدت تطور التصوف وتحدده بالشكل (الواعي) الذي نشير إليه ، فمنذ هذا القرن بدأ اضمحلال الحضارة العربية وذيوع الفساد والانهيار الاقتصادي وما إلى ذلك في كل أنحاء العالم العربي ، وما كادت تمضي القرون - خاصة في عصر العثمانين - حتى كاد العالم العربي يسقط تمامًا في هوة التدهور أكثر من قبل .

غير أن هذا القرن - السابع الهجري - كان يشهد حركة نشطه للصوفيين كرد فعل لبداية التدهور الذي يحياه الوطن العربي ، فظهرت في المغرب (الطريقة الشاذلية) وانتقلت منها إلى مصر ، كذلك ظهرت (الطريقة الأحمدية) الذي ارتحل صاحبها - أحمد البدوي - من المغرب إلى مكة فمصر كذلك ، في نفس الوقت ظهرت (الطريقة الأحمدية) التي حظيت في مصر - بواسطة شيخها إبراهيم الدسوقي - بمكانة فريدة وانتشرت انتشارًا كبيرًا ، وتوالت الطرق الصوفية بعد ذلك (كالطريقة النقشبندية) والطريقة الخلوتية .. وغيرهما .

وما كنا نصل إلي العصر العثماني حتى تدهورت حالة التصوف والمتصوفين ، وكان مظاهر هذا أنه لم تصدر عن صوفية هذا الزمن الأخير مصنفات مبتكرة ، كما انصرف اتباع هذه الطرق شيئًا فشيئًا إلى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن الغاية بجوهر التصوف ذاته وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة فى التحدث بمناصب الأولياء وكراماتهم التى لم يكن لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف (٣٤) .

ومع أن هذه الطرق فى زمنها الأخير تعرضت لنقد شديد سواء من الشيخ محمد عبد الوهاب فى الجزيرة العربية أو من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فيما بعد فى مصر ، فإن ثمة أفكارا لم تكن ليستطيع الزمن أن يقضى عليها بسهولة تمثلت فى بعض الممارسات الصحيحة لعدد قليل من المنتسبين للمتصوفة .

غير أن التغييرات التى أجراها محمد على فى مصر أتاحت لفئة أخرى غير المتصوفين (أو حتى علماء الدين) أن تنهض وتقوم بدور كان المتصوفة الأوائل ينهضون به ، هذه الفئة هى فئة المثقفين التى تألفت كنتيجة للاحتكاك الفكرى والحضارى بين المجتمع الإقطاعى فى مصر والحضارة الرأسمالية الغربية ونتيجة لحركة النقل من الفكر الغربى فى صوره المختلفة (٣٥) .

وعلى هذا النحو ، ففى الوقت الذى ضعفت فيه فئة المتصوفة المسلمين بما كانوا يحملونه من عادات ووعى فكرى ثاقب ، نهضت فيه فئة المثقفين ، بما التزمت به من الدفاع عن طبقتها المتوسطة طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومهما يكن ، فسوف نرجئ موقف المثقفين المعاصرين وتحديد أدوارهم إلى موضوع آخر ، ونتوقف الآن عند موقف المثقفين القدامى ، ونرصد مواقفهم من قضايا عصرهم ، لنرى الوجه الصحيح للمتصوف ، وهو وجه - كما نردد - من أهم الوجوه ، والذى يرتبط بعلاقة تشابه حميمة مع المثقف المعاصر .

رغم أن التصوف السنى فى مصر بوجه خاص ، يخلف لنا شخصيات عديدة ، فإننا سوف نكتفى بالتوقف عند ثلاث شخصيات ، تمثل التصوف السلفى فى مصر (٣٦) ، . وهم على التوالى :

- الهروى الأنصارى
- عبد القادر الجيلانى .
- محيى الدين النووى .

وأهمية هؤلاء تعود إلى أنهم كانوا يمثلون التصوف السنى منذ القرن الخامس ، كما أنهم على العكس من التيار الآخر – التصوف الفلسفى – لم يختفوا أمام الأحداث وإنما ظل امتدادهم يؤكد فعالية التصوف السنى ، وكذلك ، فإن هذا الاتجاه يتخذ منحنى إصلاحياً واعياً بعكس الاتجاه الآخر ، فضلاً على تأثيره الواضح فى عدد من المثقفين / المتصوفين الذين نهجوا نهجه من النصف الثانى من القرن الخامس من أمثال الإمام الغزالى ثم ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن مفلح وابن رجب وغيرهم فيما بعد.

فلنر أصول المواقف المعاصرة للمثقفين المعاصرين ..

يتحدد وعى (الإرادة) العربية لدى الشيخ الهروى الأنصارى [٣٧] .

وكان أهم ما بدأ فى شخصية الشيخ الهروى منه منذ بداية حياته أنه أنكر (شطحات) من سبقوه من المتصوفة من أمثال البسطامى والحلاج ، وفى نفس الوقت على التصوف الإيجابى فى رسم ملامح المذهب الصوفى .

والذى يهمنا هنا ليس نظرية الهروى المعروفة فى الغناء ، وهى نظرية تؤكد وعيه الذاتى كذلك وإنما يهمنا ، فى المقام الأول ، موقفه المدرك لدور التصوف والمتصوفين ، فقد كان أكثر ما حرص عليه فى هذا الصدد موقفه من السلطة فى عصره .

وتبدى هذا (الوعى) فى نقطتين اثنتين يمكن رصدهما من تراث هذا المتصوف ، فهو من جهة ، كان يفهم (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فهما يرتبط بدور الفرد والجماعة وواجب المحكوم إزاء الحاكم باسمى معانيه ، فهو لم يسقط فى وهدة التأويل الغامض ، كما لم (يفلسف) القضايا بما يذهب الهدف منها ، وإنما كان رأيه يرتبط مع السلوك الدينى الذى يدعو إلى احتكام الإنسان للإنسان فى علاقاته .

ولم يكن ليبدى الشيخ الهروى رأيه ويصمت وإنما كان يدفع الناس ، من جهة أخرى للبحث عن حقوقهم عند ذوى الأمر ، بل لا يتردد فى حثهم لمواجهة الحاكم للمطالبة بالحق فى أكثر من موضع .

ولأن الفعل لا ينفصل عن الفكر عند الشيخ الصوفى ، فإنه كان يشارك بنفسه – كما تؤكد أدبيات التراث الصوفى – فى المطالبة بهذا الحق ، حتى لو عرض حياته للخطر من غضب الحاكم أو صده ، إذ ذكر أن الشيخ الهروى لا يدخر وسعاً فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى كان (يدخل على الأمراء والجبابرة فما يبالى) [٣٨].

تبدى وعى الشيخ فى هذا الخصوص فى موضع آخر ، وهو موضع الزود عن البلاد حين تتعرض للأخطار ، وليس الركون إلى (الصوامع) بهدف ممارسة الطقوس التى يعتقد البعض أنها من مهام (أصحاب أرباب الحقائق) فقط [٣٩] .

وقد كان سبيله إلى هذا التوقف طويلاً عند قضية (القضاء) ، أو المقدور كما تردد حينئذ إذ رفض الخضوع للقضاء حين يتعرض المسلمين للخطر الخارجي ، وبهذا فقد هاجم الكثير من دعاة التصوف ، أو السلفية في عصره ، ممن حاولوا ألا يتعرضوا للأخطار التي كانت تحيق بالبلاد من الغزو الخارجي ، بحجة أن مذهبهم لا يحث على تحديد القضاء - كما زعموا - (٤٠) .

وموقف الشيخ الهروى هنا لا يأتى من حماسة تقتضيها الظروف ، وإنما ينطلق أساساً من فهم عميق للآية الكريمة التى تحث على الأمر والنهى ، وهو ما دفع العديد ممن جاء بعده للإشارة لموقف ، إذ تذكر كتب التراث أن ابن تيمية أبدى إعجاباً شديداً بعقل الشيخ وفعله ، حتى بلغ إعجابه به درجة لم يصل إليها أى متصوف آخر ، فموقعه هذا دفعه ليقول أن موقف الشيخ الهروى يتفق تماما مع السلوك الشرعى الصحيح فذلك لأن العبادة لله ، والطاعة له ولرسوله ، وأن تكون فى امتثال هذا الأمر الشرعى (لا فى الجرى مع المقدور ، وإن كان كفراً وفسوقاً وعصياناً) ويتحدد وعى (الإرادة) العربية لدى عبد القادر الجيلانى .

فقد بدا لمن يراجع أعماله ومواقفه أنه التزم القاعدة الإسلامية (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ، فتصدى من خلاله للحاكم فى عصره ، وللمنافقين لهذا الحاكم كذلك ، فإن محاسبة الحاكم دون (بطانته) يصبح لغوا لايجب التوقف عنده .

وتسجل كتب التراث مواقف الجيلانى من السلطة فى كثير من المواضع نختار منها اثنين : كان جريئًا فى دين الله لايخاف فيه أحد قط ، ويسهب حول هذا (صاحب القلائد) فيقول عن الجيلانى : (إنه لما ولى المقتفى لأمر الله أمير المؤمنين القاضى أبو الوفا " وكان ظالما " قال على المنبر : وليت على المسلمين أظلم الظالمين ما جوابك غدا عند رب العالمين أرحم الراحمين ، فارتعد الخليفة وبكى وعزل القاضى المذكور لتوه) .

- كما بدت شجاعته - كذلك - فى مؤلفاته ، فمن يطالع الأجزاء الأولى من كتابه (الفتح الربانى ....) على سبيل المثال يقرأ هذه الفقرة لأننى أقول لكم الحق ، ولا أخاف منكم ولا أرجوكم ، أنتم وأهل الأرض عندى كنبق والذر ، لأنى أرى الضرر والنفع من الله عز وجل - لا منكم - المماليك والملوك عندى سواء) (٤١) .

وكما اتخذ الهروى موقفًا صريحًا من بطانة السوء - كذلك - فإن الجيلانى لم يتردد فى أن يقف موقفًا صريحًا من أولئك ، فمن المعروف أنه كان يخاطب المنافقين والظالمين منهم بقلب جسور ، لائما إياهم ، مرجعًا آثامهم إلى حكامهم ، يقول :

(أين أنتم وهم ؟ ياخونة فى العلم والعمل ، يا أعداء الله ورسوله ؛ يا نافعى عباد الله عز وجل أنتم فى ظلم ظاهر ، ونفاق إلى متى ؟ يا علماء يا .. إلخ) [٤٢] .

وهذا الموقف من العلماء المنافقين تحدد فيما بعد أكثر من العلاقة التى كانت عدائية بين علماء الفقه وعلماء الحقائق بين العلماء والفقراء .

وسوف نصل للعلاقة بين الفقراء والعلماء فى موضع آخر ..

والذى يهمنا هنا ، أن موقف الجيلانى من علماء عصره ، ممن خرجوا عن الدين كان موقفًا ثابتًا ، وهو موقف يربط بالرؤية العامة لديه لقاعدة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) وهى قاعدة يتحدد من خلالها بقية آرائه من القضايا الأخرى الكثيرة التى تعرض لها فى مثل رأيه فى الكرامات ، أو العلو فى العبادات ، أو القـدر ، أو المجاهدة أو الفناء ... إلى غير ذلك من القضايا التى تحدد (الوعى) الخاص عند الصوفى .

وهو ما اقتفاه بعده محى الدين النووى من فقهاء القرن السابع الهجرى .

تستمد أهمية النووى هنا من أنه كان يحيا فى عصر أكثر من سابقيه غلوا فى التصوف الفلسفى ، فرغم أن هذا العصر شهد الغلو فى التـأويـلات والشطحات والمجاهدات [٤٣] .... إلخ فإن النووى لم يسقط قط ، فى تيه هذا التصوف الذى أغرق فيه الجميع ، حتى أن فيلسوفًا معروفًا مثل (ابن عربى) أغرق تمامًا فى قضية مثل قضية (وحدة الوجود) .

لقد كان سبيل الشيخ النووى – كأقرانه – التمسك بالنص القرآنى الحنيف والسنة النبوية فى براءتها الأولى من ثم ، اعتصم بما شأنه ألا يخرج به عن قاعـــدة القـــرآن (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) إلى جانب الزهد والورع اللذين اشتهر بهما ونستطيع أن نتعرف على فكر الشيخ ونهجه مما تركه ابن كثير فى الجزء الثالث من كتابه (البداية والنهاية) حيث قال يشيد به أنه كان :

" من الزهادة والعبادة والورع والتحرى والانجماح عن الناس إلى جانب كبير لايقدر عليه أحد من الفقهاء غيره) .

ومع هذا الزهد ، فإن النووى كان – بشهادة ابن الفيا – حريصًا أشد الحرص على أنه (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر) للملوك وغيرهم منطلقًا من القاعدة السلفية التى ترفض الاقتصار على الأعمال (الباطنية) فى وقت لا تحرص فيه على علم الشرع.

على أن (وعى) النووى يظهر لنا فى زاوية لاتختلف كثيراً عن (وعى) سابقيه إذ أنه فى أعمـال حرص كثيراً على الجهاد وإيثاره له خاصة حين تتعرض البلاد

للخطر ، إن كتابه (رياض الصالحين) يخصص جزءاً كبيراً لنظرية الجهاد ، منطلقاً من (الإرادة) كمصطلح صوفى قديم يترك آثارة الإيجابية فى فكر الإنسان العربى فى كل زمان ومكان ، وهو لهذا يعدد الكثير من الآيات والأحاديث « فى فضــل الجهاد » ليؤكد بهما على أن التصوف الحقيقى ليس فى القعود أو لباس المحيط أو فى ذكر المعرفة أو السلوك الأحوال والمقامات .. إلخ وإنما فى الاستفسار لحماية الثغور الإسلامية .

والجهاد عند الشيخ النووى يأخذ حيزاً هائلاً من فكره ففى الوقت الذى يهاجم فيه العدو أرض المسلمين ، يجب ألاّ يشغل أحد من المسلمين قط ، فى أية قضية أخرى اللهم إلا التصدى للعدو وإنقاذ البلاد من الخطر الخارجى المحدق بها ، وهو له فى هذا تعبير هام يقول فيه بالحرف الواحد « الجهاد رهبانية المؤمنين » .

وعلى هذا نستطيع أن نفهم سعى الشيخ الصوفى هنا حين يضع الدفاع عن النفس فى كف والتصوف فى كف آخر .

نخلص من هذا كله إلى إن أولئك الصوفيين وطرقهم الكثرة الموجودة الآن إنما هى امتداد للصوفية القدامى ، غير أن أغلب هؤلاء المعاصرين ، لايعدو أن يكون تأثيرهم عقيدياً ، لايجاوز عقيدة العودة إلى الخارج ، ومن هنا ، نلحظ تجمعاتهم المغلقة الآن فى الواقع المصرى * .

ولما كانت العقيدة تشير إلى الاهتمام (بالعبادة والمعاملات) قدر الاهتمام بشئون الإنسان كلها ، فإن فهم أولئك يظل قاصراً على الوعى العام الذى يتمتع به المفكر والمثقف .

وهو ما يقال بشكل ما عن الفقهاء وعلماء الدين اليوم إذا انتهى دورهم أو كاد بعد أن حرصت الدولة على وضعهم تحت سيطرتها المباشرة ، وهو ما يفترق عنهم فيه - أيضاً - هذا الثورى المعاصر .

وعلى هذا النحو فإن المفكرين الجدد نشأوا منذ قرن ونصف من الزمان أو نيف نتيجة لعدة عوامل لعل من أهمها على الإطلاق تصاعد المد الغربى الإمبريالى للاستيلاء على الشرق وهذه الصدمة الحضارية التى عانى منها الشرق فى التعرف عن قرب على الغرب وحضارته .

كذلك أسهم في نشأة هؤلاء الثوريين الجدد أن هذه النشأة المتميزة لهم كانت تختلف عن أية جماعة أو فئة أخرى معاصرة فى المجتمع ، إذ أن هذا التكوين الجديد حولهم إلى فئة في المجتمع لم تنم إلى نظام الطوائف الذى يعطل النمو ، إنما نشأت

ونمت مستقلة عن ذلك كله ، وتميزه بهذا الاستقلال الذى جعلها أكثر تقبلاً للتغيير الجذرى الثورى لتركيب المجتمع وقد هيئ أولئك جميعًا الثورى الجديد ليلعب دوراً جديداً فى المجتمع ، إذ كان أكثر من غيره (وعيًا) بالتطورات السياسية والاجتماعية التى تمر بها البلاد ، بل كثيراً ما كانوا جزءاً من هذه التطورات .

وهو ما يصل بنا إلى أهم هذه الملامح التى يتميز بها هذا المفكر الجديد ، والتى يمكن معها أن نعيد (تركيب) هذه الملامح المتناثرة فى نموذج جديد نكتشفه اليوم فى واقعنا العربى الحديث .

وليس معنى هذا أن النموذج منبعث من التاريخ أو (منقولاً) عنه ، كما أسلفنا ، غير إنه من المؤكد أنه كان قائمًا فى هذا الموقع .

وهذا الوجود لم يأتِ من فراغ وإنما كان ، حاصل تراثنا القديم وحديثنا المعاصر، ومن هذا القديمِ وذلك الحديث يتخلق ذلك النموذج بما يحمله من (هوية) تحمل كل عناصر الوعى (الذاتى) والإرادة (الجماعية معًا) .

وعلى أية حال ، يمكن أن نعيد ترتيب (ملامح) هذا الثورى العربى الجديد على النحو التالى :

– أن مفكرى اليوم ، وأكثرهم وعيًا ينتمون بالأصول الاجتماعية إلى جماعات المتصوفين القدامى إما بالإنتماء إلى (طريقة) أو (اتجاه) ، وإما بالانتماء إلى أنقى ما فى هذا الفكر من وعى خلاق على العكس من التصوف الفلسفى الذى يغيب العقل فى متاهات المقامات ، أو التصوف فى الغائب فى الخرافات والشعوذة : فإن المفكر الثورى العربى المعاصر ينتمى إلى الصوفى ، الثورى القديم ..

وهذا الصوفى هو الذى يحدد أساسًا القاعدة الإسلامية المعروفة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

– ترتب على هذا الوعى بالقضايا العربية المعاصرة ، أن استبدل بعديد من المفاهيم القديمة المفاهيم الحديثة ، (فالمصلحة) تحولت إلى (المنفعة) ، و (الشورى) ، تحولت إلى (الديمقراطية) وبدلاً من (الإجماع) ظهر اليوم (الرأى العام) .

– يلاحظ أن الصوفى الواعى ينشط دائمًا فى فترات التدهور والهبوط ، عرفناه فى أزمات سياسية قديمة (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) فعرفناه فى سنوات العصر العثمانى مثلاً فى عديد من الشيوخ الواعين (مثلاً الشيخ الشعرانى) ، عرفناه فى العصر الحديث فى عشرات من المثقفين والسياسيين الذين امتلكوا وعيًا بالحاضر ، وراحوا يعبرون عن هذا الوعى إما بالقلب أو باللسان أو باليد (*) .

لم يرث الثورى الجديد مكانة (الفقيه) ، أو (عالم الدين) فى التراث الإسلامى وإنما ورث فى المقام الأول ، الوعى بالواقع ، أى هذه التجربة الرائدة للصوفى العربى نمته هذه (الإرادة) الروحية القادرة .

– يلاحظ أن ظهور هذا الثورى بدأ منذ حقبة ليست بالقريبة فى الوطن العربى ، ووصل إلى درجة عالية من التأثير فى الجزيرة العربية (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) والسودان (المهدى) وليبيا (السنوسى) ، ولعب دوره بشكل واع فى الثورة العرابية فى مصر (محمد عبده) ، كما واصل هذا الدور خلال ثورة ١٩١٩ حتى سميت هذه الثورة ، (بثورة الأفندية) لعمق تأثير المفكرين المصريين الواعيين .

إن وعى الثورى بالمتغيرات الحادة حوله ، لم يقتصر دوره فيها على تيارات فكرية معينة شهد التيار الدينى تطور الثورى الإصلاحى فى أقطار عديدة فى العالم العربى ، كما شهد التيار اليسارى بروز عدد من الثوريين ، كذلك ، لم يقتصر دور هؤلاء الثوريين على الاتجاه الإيدولوجى فقط ، بل جاوزها إلى جيل (التخصص المهنى) فى شتى التخصصات ، وكما رأينا عدداً من أولئك الثوريين من خريجى كليات الحقوق ، كذلك ، عرفنا أعداداً كبيرة منهم (وعلى سبيل المثال فى مصر) من خريجى الكليات العملية منذ الخمسينات مثل (كليتى الهندسة والتكنولوجيا) ...

– يلاحظ أن تعامل الأنظمة العربية مع أولئك الثوريين اختلف فى كل موقف عن غيره لدرجة خطورتهم فى العصر الحديث ، وإذا ضربنا بمصر مثالاً ، فسوف نجد أنهم منحوا درجة عالية من الحرية فى الفترة الليبرالية قبل عام ١٩٥٢ ، ومع أنهم منحوا درجة ملحوظة من الحرية بين عامى ٥٢ / ١٩٥٤ ، غير أنهم لم يعرفوا هذا القدر قط فى الفترات التالية ، إذ كانت الطبقة الجديدة – الحاكمة – قد قامت بثورة يوليو فى وقت لم يشاركها فيه عمليًا أحد من هؤلاء الذين أرادوا أن يلعبوا دورهم الفكرى فيما بعد ، ومن ثم ، فإن التعامل معهم بالشكل الذى أراده النظام حال بينهم وبين ممارسة القدرة على التعبير والتغيير ..

وهذه المعاملة تحدد درجة وعى هذه الفئة وخطورتها معًا .

– ومع ذلك كله ، يظل هذا المفكر (مثقفا كان أو سياسيًا) هو الوحيد القادر على التعبير والتغيير لعمق وعيه ..

– إن هذا المفكر الثورى ، يرشحه لهذا الدور عدة سمات منها :

1 - إنه وريث الصوفى الإيجابى القديم .

2 - إنه يحمل المعرفة والقدرة على بناء (رؤية) خاصة به تمكنه من التعامل مع النظام .

3 - إن صراع الدولة مع القوى الأخرى تؤهله وحده ليقوم بتبعات هذا الصراع لأنه فى الغالب يكون خارج السلطة .

4 - تحويل المؤسسات الرسمية لأجهزة (تضامنية) مع النظم لا يدع لغير هذا الثورى فرصة ليقوم بدوره ، المأمول منه .

الثورى بما له من وعى ، وما عليه من مسئولية ، يظل الوحيد المؤهل ، لمثل هذا الدور ، فهو من ناحية ، وثيق الصلة بالبنية الاجتماعية ، وهو - بحكم طبيعته - غير معاد للفكر الحر .

الهوامش

١ – انظر على سبيل المثال كتاب فرانسوا نورى

Penser la Revolution français .

(وقد حاول محمد أركون أن يقتفي أثره في بعض الدراسات القليلة لعل من أهمها محاضرته في معهد المعلمين العالي بباريس في شتاء ١٩٨٨ ، وفيها قال أن هناك حاجة إلى كتابة تاريخ آخر ينطلق من تحليل المتخيلات الاجتماعية للذين يستعملون هذه الميثولوجيا التي تنتج على أيديهم وتغتني باستمرار ، وهدف هذا التحليل إنتاج تاريخ واقعي ، ذلك أن ما ينبغي تحليله هو هذه العلاقة المتبادلة بين (العهد المؤسس) والفاعليات الاجتماعية التي تستند إلى هذا العهد لإنتاج تاريخها الخاص ، وهذا التحليل يسمح بالتوصل إلى معرفة بعض اللحظات التاريخية وإلى تبين التعقيد الذي ينطوي عليه التاريخ الذي تنتجه الفاعليات الاجتماعية في كل مراحل تطور المجتمع .

٢ – معنى ذلك أن الانطلاق من الحاضر لفهم ما آل إليه التغيير الاجتماعي والسياسي حولنا يفسر حركة هذا الحاضر انطلاقًا منه وليس العكس .

٣ – محمد عابد الجابري ، خطاب العقل العربي ، بيروت ١٩٨٠ ص ١٩ ، ٢٠ .

٤ – وهنا ثمة ملاحظة هامة لابد من الإشارة إليها ، وهي ، أن ثمة علاقة وثيقة ، وأكيدة بين الصوفي والشاعر ، أو بين الفكر الصوفي والشاعر ، إذ من السهل أن يلعب الشاعر – في حالة وعيه – دور الصوفي المعاصر (= الثوري) ، وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر من كبار الشعراء السودانيين محمد المهدي المجذوب وأيضًا محمد عبد الحي ومن المعاصرين خاصة الشاعر محمد الفيتوري ، كما يمكن أن نلحظ أثر الصوفية في شعر صلاح عبد الصبور في مصر ، والسياب في بعض فترات حياته في العراق ، وعمر أبو ريشة في عديد من قصائده في لبنان .. وغيرهم .

٥ – لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب ، مجهول ، تحقيق الدكتور أحمد مصطفى أبو حاكمة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٧ ص ١٩ ، ٢٠ .

٦ – حسين بن غنام ، تاريخ نجد ، حررة د . ناصر الدين الأسد ، دار الشروق ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٥ ، ص ٩٠ .

٧ – السابق ص ٨٥ .

٨ – عبده بدوي ، الشعر في السودان ، عالم المعرفة ٤١ ، الكويت مايو ١٩٨١ ص ٤٥ .

٩ – أحمد الشربيني ، الأنوار القدسية ، استنابول ، بدون ص ٤ .

١٠ – ١١ – Evans.P. D. The place of the Sanusiya order in the history of Islam Tripoli .

١٢ – فاليديا كبريتشينكو ، كوت سوفيتر ، ترجمة محمد التيار ، موسكو ١٩٨٦ ص ١٩٩ .

١٣ – حسن البنا ، مذكرات ، القاهرة ١٩٥١ ص ١٢٢ ، ويذكر الباقوري في مذكراته للترجمة والنشر ١٩٨٧) أنه حين شب خلاف بين حسن البنا وعبد الحكيم عابدين لسوء سلوك هذا

الأخـــير " فيما أغضب به بعض أخوانه حتى اضطرهـم إلى أن يرفعوا أمره إلى الإمام الشهيد – يقصد حسن البنا – فأنزل به الإمام عـقوبـة هــى إلى الأدب الصوفى أقـرب منها إلى التأديب " الجسمانى أو النفسى " (ص ٩٦) .

وفى هذا يذكر الباقورى وغيره من تلاميذ الإمام حسن البنا أن الأثر الصوفى للإمام كان متعاظماً وكانت علاقته بالمدرسة الصوفية وخاصة المدرسة الشاذلية واضحة كل الوضوح .

١٤ – مجلة المقدمة ، العدد السادس ، نوفمبر ١٩٨٧ باريس .

١٥ – السابق .

١٦ – عبد الرحمن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، بدون .

انظر حوادث عام ١١٦٢ هـ / ١٧٦٨ م .

١٧ – قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى خطورة أصول الثورى والمثقف هنا إلى المفكر السنى على اطلاقه ، فالدراسة المتأنية ترى أن هذا الفكر فى بعض مراحله اتسم بكاثوليكية رديئة ، كما حرص على بعض القيم التى تبعد عن الفكر الوحى والنص ، فضلا عن السنة فى بعض مراحل تاريخها اتخذت حصناً لها السلفية المتجمدة ، ففى الوقت الذى كانت فيه جماعة (الخوارج) – على سبيل المثال – يدعون إلى شعار (لا حاكمية إلا الله) خلال تمردهم على$المجتمع ، فإن الإسلام الرسمى سوف يطبق – كمالاحظ البعض – هذا الاسم ، أى اسم الخوارج ، على كل من خرجوا على الأمة السنية (انظر : كذله ، محمد أركون فى عديد من مؤلفاته) .

ويضاف صلى هذا الأمر أمراً آخر أكثر منه خطورة ، هو ـــــن العود إلى الفكر السلفى يقود إلى هذا الفهم٢الذى يدفع بنا أكثر إلى هذه السلفية الجامدة!كو بمعناها الخاطىء الذى يبشر بها الآن فى أقطار عربية كثيرة لاسيما فى أفريقيا وطوائف للمسلمين فى البلاد العربية نفسها بما يؤكد أن هناك بونا شاسعاً بين السلفية بهذا المعنى وبين الصوفية (انظر فى هذا الأهرام ١٩٨٩/٣/١٤ مقالة هامة لفهمى هويدى) .

وهو ما يلقى على كاهلنا مسئولية هامة ، هى أن ننبه إلى أن مقصدنا حين نذكر السلفية هو مقصد هذه الجوانب المضيئة والعلمية فيها .

١٨ – توفيق الطويل ، التصوف فى العصر العثمانى ، ١٩٤٥ .

١٩ – مصطفى حلمى ، الاتجاه السلفى ، السابق ص ٢٠٣ ، أيضاً : د . جمال الدين الشيال ، محاضرات فى الحركة الإصلاحية ، ص ٢٩ .

٢٠ – يأتى فى حوادث عام ١١٦٢ هـ / ١٧٨٨ م قصة طريفة ذكرها الجبرتى مؤكدا فيها إهمال العلماء فى زمنه للعلوم ، يقول« أقام أحمد باشا فى ولاية مصر إلى عاشر شوال سنة ١١٦٣ هـ ، وكان من أرباب الفضائل ، وله رغبة فى العلوم الرياضية .. تكلم مع العلماء فى الرياضيات فاحجموا وقالوا لا نعرف هذه العلوم فتعجب وسكت ... وحين التقى بالشيخ عبد الله الشرقاوى ، فقال له الباشا : المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم وكنت فى غاية الشوق إلى المجئ إليها ، فلما جئتها وجدتها كما قيل تسمع بالمعيدى خير من أن تراه ..او و) ورد عليه بأن غالب الأزهر لا يتعلمون شيئ مـن العـلوم الرياضـية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث ، كعلم الحساب والغبار ، فقال له : وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية به هو من شروط صحة العبادة كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة

وغير ذلك / فقال : نعم معرف ذلك أن فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية كرقة الطبـيعة وحساب الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية وأهل الأزهر بخـلاف ذلك غالبهم فقراء واخلاط مجتمعة من القرى والآفاق فيندر فيهم القابلية لذلك .

٢١ – كان هذا الرجل الصوفى / الأفاق فى سنة ١٢٢٢ هـ (عجائب الجبرتى) .

« يكتب إلى النواحى أوراقا يستدعى منهم القمح والدقيق ويرسلها مع المريدين يقول فيها الذى نعلم به أهل القرية اللانيه حال وصول الورقة إليكم تدفعون لحاملها خمسة أرداب قمح على الأقل أو أكثر برسم طعام الفقراء وكراء طريق المعين ثلاثون رغيفا أو نحو ذلك فلا يتأخرون عن إرسال المطلوب فى الحال » .

وقد نجم عن ذلك اجتماع عدد كبير من (المردن) عدد كبير و(ذوى اللحى) إلى آخر القصص التى تؤكد فساد عدد كبير من رجال التصوف حينئذ .

٢٢ – يقول الجبرتى فى (عجائب الآثار) ، حوادث ١٢١٣ :

(تحلقهم بالمسجد للحديث والهذيان وكثرة اللغط والحركات والأضاحيك) ....

ورمى قشور اللب والمكسرات والمكولات فى المسجد وطوائف الباعة بالمكولات على الناس وسقاة الماء فيصير المسجد بما اجتمع فيه من هذه القاذورات والعفوش ملتحقا بالأسواق المتهنة) .

٢٣ – (هذه المحنة التى اتهم فيها نحو سبعين صوفيا – من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد – وحوكموا وحكم عليهم بالإعدام ثم أفرج عنهم) ..

وقد كان ابن حنبل وتلاميذه يخشون من الصوفية الوجه غير المقاوم للمنكر أكثر من الوجه الغامض ..

(انظر : د . أبو العلا عفيفى ، التصوف / القوة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ، ط . / ١٩٦٣ ، عرض ١١٣ ، ١٤٤ .

٢٤ – تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، ج الرشيد رضا ، مطبعة المنار ١٩٣٢ ص ١٠٧ .

٢٥ – السابق ، ص ١١ .

٢٦ – رسالة الواردات (الأعمال الكاملة للإمام محمد غبده) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ج ٢ ص ٤٦٧ .

٢٧ – تاريخ الأستاذ الإمام ، السابق ص ٩٢٧ و ٩٢٨

إن ترجمة الأستاذ الإمام مليئة بموقفه من الصوفية ، فهو فى الوقت الذى يقول فيه « لم يوجد فى أمة من الأمم ما يضاهى الصوفية فى علم الأخلاق وتربية النفوس « لا يلبث أنه بضعف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين » وراح يفسر هذا فى تحامل الفقهاء على المتصوفة الإيجابيين ، مما دفع بهؤلاء الآخرين إلى الاختفاء وما تبع هذا من علومهم « فيما كان يظهر منهم مما كانوا مضطرين إلى الظهور به وهو ليس من التصوف ، ولم يعرفوا من أمورهم الصحيحة إلا قليلا ، وهكذا كان البعد عن التصوف رويدا رويدا » ، السابق ص ٩٢٦ والواضح أن التصوف الذى يقصده هنا التصوف الفعال ، الذى كان يمكن أن يكون بموافق عاكسا لأحلام الأمة وإرادتها وعلى هذا مجئ رسالة محمد عبده عند الصوفية أجب « لا أفهم معنى قولهم – الصوفية – الفناء فى الله ، إنما الفناء يكون خلق الله بتعليمهم وتثقيفهم والحدب عليهم » .

٢٨ - كشف المحجوب ، ص ٢٥ .

(ويمكن للتعرف أكثر على لفظتى : الفقر / الفقراء) العودة إلى عديد من مراجع التصوف فى التراث العربى منها على سبيل المثال :

- عديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية .

- الفتوحات : أبو يزيد البطلمى

- معجم المصطلحات الصوفية ، د . عبد المنعم الحفنى ، دار المسيرة بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠ .

- موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية / المدون بكشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٥ ، الشيخ المولود محمد أعلى بن على التهانوى ، بيروت ، بدون .

- القوى الروحية فى الإسلام ، أبو العلا عفيفى ، السابق .

٢٩ - انظر معجم مطبوعات العربية والمصرية ، بدون ص ١٠٠٥ ، جاء عن ترجمة (السبكى المالكى) ما يلى : له ثلاثة كتب هى (١ - تحفة الأبصار والبصائر فى كيفية السير مع الجنازة إلى المقابر - (فقة مالك) - المحمودية ١٣١٦ ، (٢ - الرسالة البديعة الرفيعة فى الرد على من طغى فخالف الشريعة - وهى فتاوى أشياء من البدع فى الجنائز وغيرها وشرب الدخان - العثمانية ١٣١٣ ، (٣ - غاية التبيان لما به ثبوت الصيام والأفطار فى شهر رمضان (فقه مالك) مصر ١٣١٧ .

ولم نعثر له على أى كتاب آخر رغم مما هو مدون فى مقدمة كتاب (العهد الوثيق) من مراجع وكتب عديدة وأخرى له .

٣٠ -كان يطلق عليه اسم (الجمعية الشرعية السبكية)

٣١ - والأمثلة كثيرة : انظر (كتاب الكلاباذى : التعرف على مذهب أهل التصوف ، أيضا يمكن أن نعثر على تعريفات ومصطلحات كثيرة للمتصوفين فى كتب التراث من أمثال : الغرباء ، السياحين ، شقيته ، مساكين ، فقراء .. إلخ .

٣٢ - انظر باب (الإرادة) فى (الرسالة القشيرية) ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بدون ، ص ٩٢ ، وأهمية القشيرى هنا تعود إلى كتاباته الهامة جدا عن التصوف خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، فضلا عن أن القشيرى يدين بالاتجاه السنى .

وهو ما يجعلنا نعتمد عليه ونشير إليه كثيرا فى هذا الصدد .

ومثل هذا يمكن أن نجده عند الكثيرين بعد ذلك ، من أمثال (اللمع) ، و(قوت القلوب - وكشف المحجوب) وغيرهم .

٣٣ - الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨١ ص ٢٧ .

٣٤ - د . أبو الوفا التفتازانى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى ، ١٩٨٣ ص ٢٣٥ ص ٢٤٧ .

٣٥ - مجلة الكاتب المصرية ، مقالة د . محمد أنيس ، ثورة ١٩١٩ - تحالف ، أغسطس ١٩٦٥ ص ٢٦ .

٣٦ – أصحـاب التصـوف السلـفى فى مصر كثيرين ، ومنهم – على سبيل المثال – القشيرى صاحب (الرسالة القشيرية) ، وأهمية هذه الرسالة تعود إلى كونه طرح فيها أفكار صوفية الشطح ، ناقدا كذلك أصحاب الصوفية الأولى ممن يتمسكون بلباس الفقراء مع مخالفة لباسهم فى نفس الوقت لفعالهم (ص ٣) ، كما يعطينا صورا كثيرة لانحرافات الصوفية خاصة فى القرن الخامس يقول فى مقدمة رسالته : «مضى الشـيوخ الـذين كانوا بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات .. إلخ » ، ص ٣٢ وأهمية القشيرى تعود إلى تأثيره فيمن جاء بعده ..

٣٧ – ٣٩٦ – ٤٨١ هـ .

٣٨ – الذهبى ، سيـر .. ، مخـطوطة مجلـدة رقـم ١١ قسم ٢ ، ورقم ٢٦٣ أيضـا انظـر : د . مصطفى حلمى ، الاتجاه السلفى والعصر الحديث ، دار الدعوة ، بالإسكندرية ، ١٦٨٢ ، ص ٤٢١ ، وقد استفدنا كثيرا من أفكار هذا الكتاب

٣٩ – ابن تيمية ، قواعد السلوك ص ٤٩٩٩ ، أيضا : الاتجاه السلفى ، السابق ص ١٦ .

٤٠ – قـلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر ، للشيخ محمد التادفى الحنبلى ، ص ٧ ايضاً : الاتجاه السلفى ، السابق ص ٣٩ ، أيضا انظر الصوفية فى مصر ، عامر النجار ، السابق ص ١٣/١١٥٠ .

٤١ – الفتح الربانى والفيض الرحمانى لسيدى عبد القادر الجيلانى ، فتوح الغيب المطبعة العامرة ١٣٠٣ هـ ، المجلس ص ٥١ .

٤٢ – الفتح الربانى ، السابق م م ٥ ، ٤٦

٤٣ – هذا الغلو أصبح شائعاً خاصة فى التصوف الفلسفى ، إذ أن أصحابه كانوا مولعين بوضع نظريات كثيرة فى الوجود بقصد تلوين كل القضايا التى تتعلق بتصوفهم الوجهة التى يريدونها ، وقد رصد ابن خلدون فى مقدمته (ص ٣٧٥) أربعة مواضع لهذا التصوف وأصحابها المتفلسفة من المتأخرين قال (أربعة مواضع أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره وثانيها الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من علم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها وثالثها التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحاتهم بالشطحات تستشكل ظواهر ... إلخ) مطبعة التقدم مصر ١٣٢٢ هـ .

(*) انظر المادة ٣١ من قانون ١٠٨ الصادر فى ١١ مارس ، المادة ١٩ من قانون ١٩١١ أيضاً ، ص ١٧ ، عاصم الدسوقى (مجتمع علماء الأزهر فى مصر) ١٨٦٥ – ١٦٦١ ، دار الثقافة الجديدة ١٦٨٠ .

(*) ومن الغريب أن عدداً من الدراسات المعاصرة تؤكد – وهو ما نلاحظه أيضا – أن تأثير الصوفيين المعاصرين فقد تأثيره الإيجابى فى فهم جوهر الاسلام الصحيح ، أو الفعل الثورى الخلاق ، وتقدم الدينى المنغلق على السياسى والاجتماعى على حساب الفكر الإسلامى الصحيح ، وهذا الرأى تؤكده الدراسات الميدانية من حيث أن الصوفية بفكرها القائم الآن أسهمت فى تكوين الأوضاع المستبدة ووقفت حائلا دون

تحقيق أى تغيير إيجابى للواقع إلى غير ذلك مما فصله د. عمار على حسن فى بحثه المقدم إلى المؤتمر السنوى السابع لبحوث السياسية (الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغيير) بالقاهرة بين ٤ - ٧ ديسمبر ١٩٩٣ ، أضف إلى هذا أن عديدا من البحوث النظرية الشرقية والغربية تتفق على مثل هذه النتيجة فى تشخيص متشائم وهو مانجده لدى الأب قنواتى وبانيرث وجيلستان أو ترمينجهام وغيرهم أنظر للمزيد :

- دراسة هامة لبيير جان لويزار نشرت بباريس فى مجلة :

EGYPT MOND ARAB

GILSENAN (Michael) : Saint and Sufis in modem Egypt . Anessay in the Sociology of religion . Clarendon Press, Oxford . 1973 .

انظر كذلك :

Some factors in the decline of the Sufi Orders in Modern Egypt . in Mrlim world. no. 67. 1967. pp . 11-18.

TRIMINGHAM (J. S penceri. The Sufi Orders in Islam. Clarendon Press. Oxford 1971.

MEIER (P) ' Soufisme et déclin culonel '. in Classicisme a déclin - cutnecl dors l'histoire de L'Islam . R. Brunsfchvig and C. E. von Grunebat Paris 1957 . .

ثالثاً - قضية تفسير التاريخ

القضايا الفكرية والسياسية

ترددت منذ النصف الأول من القرن الماضى جملة من الأسئلة / القضايا المعلقة فى فضاء الفكر المصرى ، وها نحن على مشارف القرن الواحد والعشرين وهذه القضايا لم تحسم بعد .

ومن أهم هذه القضايا ظلت قضية الاهتمام بالتاريخ وكيفية تفسيره مما يمثل الوعى بها قيمة مدنية مهدرة ، خاصة لدى الجماعات الإسلامية .

قضيةُ تفسيرِ التاريخ

فلاشك أن عدمَ تطور التاريخ الاسلامىِ يظَلُّ أهم أسبابِ عدم استيعاب ما يدورُ حولناَ فى إطاره التاريخىِ ، فبدلاً من التعامل معِ التاريخ بوعى نابع منَ القيم الإسلامية المتجذرة فى بنيةَ الفكر المصرى ، نتعاملُ معه بتشوهات نابعة من القيم المتجذرة فَى وعى مزُيف نابع من أحكام ذاتية خالصة .

وأنه يعكسُ ارتداداً عن القيم النبيلة فى التراث الإسلامى .

وهذا الارتداد يمثل – قبل كل شئ – ترجمةً لمشروع هذه الجماعات الإسلامية المعاصرة ، متمثلاً فى هذه القطيعة Dogmatism فى أحكامه ممنطقة .

وإن من يراجع مواقف هذه الجماعات وما تكتبهُ يروُعهَ أنها تعتمدُ على (النص) لفهمِ الواقع والحكم عليه ورسم صورة مجتمع (مثالى) أرادوا أن يروَه ، فهذا الفهمُ يعتمدُ فى الأساس الأول على حاكمية النص وانفراده بهذه المرجعية استناداً إلى النص المتعين ، وعود إليه من آن لآخر .

إن المشروعَ الإسلامىَ عند هذه الجماعات يتحددُ فى المقام الأول حول مسلمات لاتقبِل النقاشَ « فالحاكمية الإلهية غائبة والجاهليةُ والكفُر حاضران فى ما حولَنَا نِظماً

وفكراً وسلوكا ، وكلُ طرائف العيش ، وواجبنًا كمسلمين حقيقيين أن نردَ الحاكميةَ لله ونقيمَ دولةَ الخلافة من جديد ، والمشروعُ يُرتبُ كُل بنائه المتسلسل على هذه المسلمات اعتماداً على الدليل الدينـــى والنقلى ، فثمة نموذج مجتمعى سالف مرحلة ووعيًا وممارسة ، وهذا النموذج يتم عزله عن صيرورته التاريخية ، وشروط تشكيله الاجتماعى بدفاع غير مشروط وغير تاريخى عن مطلقية هذا النموذج وخيرته وصلاحيته فى كل زمان ومكان ، وبه تتم مواجهة خطر الجاهلية الجديدة وأنظمتها الكفرية[1] .

والمعروف أن هذا المشروع يزكو على العصر الذهبى الأول للإسلام ، وهو بهذا يركز على ضرورة عودة التاريخ إلى الوراء لإعادة تجربة هذا العصر الجديد تستفيد من التجربة وتضيف إلى التراكم الفعال ، فإذا بهذه الجماعات تعتمد على فكرة التراجع التاريخى ، وإذا بالقيم المعاصرة تصبح هى القيم القديمة ، وإذا بالأموات يعودون ليصبحوا قدوة من زمن آخر ، جاءوا بمشكلاتهم الخاصة وسمات إيمانهم المرتبط اجتماعيًا بجمله من التغييرات فى زمنهم ، وإذا بحجاب الماضى يحول بيننا وبين العيش فى عصرنا .

إن الإخلاص – عند هذه الجماعات – يعود إلى الخلاص من مجتمع الكفر والجاهلية – الذى هو مجتمعنا ، إلى العودة إلى مجتمع الربوبية ، الذى هو مملكة الله فى الأرض .

وبهذا ينتفى الفعل البشرى ، بل ينتفى التفسير الدينى الصحيح للعيش فى زمن نحن أعلم فيه بدروبه وحاجاته من غيرنا فى زمن آخر وهو ما ينعكس أكثر فى علم تفسير التاريخ .

والملاحظة التى لا يمكن الفرار منها هنا أن هذا الفهم الخاطئ للتاريخ يقل كلما صعدنا من القرن التاسع عشر إلى نهايات القرن العشرين ..

وإذا كان سيد قطب هوالأب الروحى لهذه الجماعات فيمكننا التمهل عنده قليلاً لنرى كيف كان الفهم التاريخى قبله ، وكيف انتهى إليه بعده .

ودارس التفسير القرآنى عند سيد قطب يرى أن سيد قطب كان أقرب فى فكره إلى التيارات الدينية المعاصرة منه إلى التيارات السابقة ، وكلما اقترب بفكره من الجماعات الإسلامية المعاصرة ، ابتعد من الشيخ الإمام محمد عبده فى تفسيره للتاريخ ثم – وبدرجات – من تلميذه رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان وغيرهما .

إن تيار التفسير القرآنى لدى محمد عبده يتسم بقدر كبير من (العقلانية) مقارنة بفكر الجماعات التى تعتمد النص القرآنى بشكل إجرائى أكثر من الشكل العقلانى ، وهــو مــا يفــسر لنــا كيــف أن فكر محمد عبده ينحو إلى الوعى فى التعامل مع العقل فى حين أن الجماعات المعاصرة تؤثر النص والشريعة دون مناقشتها فى الغالب .

وفى استطراد أكثر ، ففى حين تنحو مدرسة محمد عبده إلى الشكل العلمى فى تفهم الحركة التاريخية فى ميزان الجماعات تؤثر الرجعية النصية كما هى ، وهو ما يشير فى التحليل الأخير إلى أن عقلانية الشيخ محمد عبده كانت فى خدمة العقيدة بالتركيز على الحقائق العلمية المعاصرة فى حين أن هذه الجماعات تؤثر أن تكون العقيدة فى خدمة السياسة وإحدى مؤثراتها ، وبهذا المعنى يمكن أن نوافق أوليفية كاريبه أن كتاب (الظلال) عند سيد قطب كان أكثر تحفظاً عند موضوع التطابق بين القرآن والعلوم الحديثة : فقد تجنب ذلك مفضلاً فى بعض تفسيراته الارتكاز الدائم عــلى الإيمــان ، ولــهــذا وهوما بالتطابق بين القرآن والعلوم الحديثة ، فعلى العكس من محــمد عــبده ورضــا فى تفسير المنار ، فإن قطب ركز على الجانب غير العقلى فى القرآن ، وهذا الجانب يمكن أن يكون له تأثير قوى ووجود محسوس فى النصوص القرآنية(٢) .

والجانب غير العقلى فى القرآن هو ماجعله قطب المرجع الوحيد لتفسير التاريخ ، وهو الكتاب الذى يتحدد فيه الطرح الإسلامى (اللاهوتى) على أنه المرجعية الوحيدة – بعيداً عن أى تطور – فكرى أو مذهبى مؤكدا فى هذا إرادة الله على أنها الإرادة الدينية التى لا يخرج عنها تفسير ، أى تفسير عربى أو غربى معاصر للتاريخ .

وبهذا المفهوم تصبح سنن الله هى الوحيدة التى يفسر بها التطور التاريخى وهى عنده سننا أخلاقية تلغى مادونها ، ومادونها هو المادى الذى لا يعلو إلى قوانين القرآن ونصوصه منذ أربعة عشر قرنا .

وبهذا ، فإن التمسك بسنن الله – كمعطى مثالى – يلغى إرادة البشر ، مما يصبح معه مفهوم التاريخ هنا مفهوماً مرتبطاً أشد الارتباط بمفهوم وجود إرادة الله وقدره فى إبطال الشر فسورة الروم قد بشرت بغلبة الروم على الفرس ، وهذا يبرهن على أن الله يدافع عن المؤمنين »(٣) .

وهذا لا يفسر إلا بالعودة إلى المرجعية الزمنية فى القرون الهجرية الأولى – القرن السابع الهجرى – والمرجعية المكانية – مكة – ، وهو كما نرى يحاول تغييب دور البشر

تماماً فى وقت كانت المعرفة التاريخية فيه تدخل منعطفاً خطيراً فى الغرب فى ذلك الوقت .

الأكثر من هذا أن بعض الشواهد الأخرى تعود بتفسير التاريخ إلى أبعد من القرن السابع الهجرى ، إذ أن فترة ظهور الإسلام والراشدين – وربما الدولة الأموية – هى المرجعية الوحيدة لهذا التفسير(٤) .

وهذا الفهم للتاريخ يرفض كل النظريات الغربية والتقدم فى إنجاز الكثير من إسهاماته ، ومن أهمها رفض إضفاء نزعة التاريخ على الأديان ، ومعنى هذا أن بنية الدين لا تخضع قط لقوانين التاريخ .

والغريب أن الجماعات الإسلامية لم تحاول أن تستفيد بتطور علم التاريخ فى الغرب ، حيث راح الغربيون ينتهون بالتاريخ إلى عالمهم (فنهاية التاريخ) عند هو التفسير الذى ينتهى إليه فكريا ، فى حين يحاول المؤرخون المصريون المعاصرون الاستفادة بمنجزات علم التاريخ فى تطوره الأكاديمى(٥) بينما تغلو هذه الجماعات المعاصرة فى تجاهل هذه المعطيات فى الشرق والغرب على السواء .

ومراجعة كتابات جماعة التكفير والهجرة ، بوجه خاص ، نرى أن شكرى مصطفى – أمير الجماعة ومرشدها الروحى – يرى أن التاريخ الإسلامى بعد ذلك ليس غير « وقائع غير ثابتة الصحة ، وأن التاريخ هو أحسن القصص الوارد فى القرآن الكريم ولذا فإنه يحرم – هكذا – دراسة عصور الخلافة الإسلامية أو الاهتمام بها » .

وتتحدد هذه الفكرة فى (توسمات) الشيخ شكرى ، فهو يظل عند إصراره من اعتبار عصور الفقهاء – هكذا يسميها – من القرن الرابع للهجرة حتى نهاية الخلافة العثمانية عصور كفر وشرك وعبادة لصنم التقليد(٦) .

وعلى هذا النحو ، فإن فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة تظل فى عداء معرفى سواء مع الفكر التاريخى (الغربى) أو التطور التاريخى العربى فى العصور الإسلامية أو العصر الحديث ، حيث يترك المعرفة التاريخية المعاصرة الغربى منها أو التجربة التاريخية العلمية العربية عطاءات لا يمكن تجاهلها قط فى كتابة التاريخ .

وهو ما يفسر لنا أن الجماعات الإسلامية سعت للعودة إلى الماضى والعيش فيه ، واستنطاق عديد من نماذجه الذى تجاوزها العالم الحديث .

الهوامش

(١) سعد محمد حسنين ، الحركات السياسية الإسلامية - ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية السياسة والاقتصاد ، جامعة القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٣٩١

(٢) أوليفيه كاربيه ، فى ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية ، ترجمة محمد رضا عجاج ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩٤ ، ١٠٧

(٣) فى ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية ، السابق ص ٩٨ ، ٩٠

(يمكن العود للظلال لسيد قطب فى الصفحة ٢٧٥٤ ، وأيضا إلى سورة الروم ٣٢/١)

(٤) من المعروف أنه يجمع الجماعات الإسلامية على تباينها ، أنها - جميعًا - ترى أن التاريخ توقف تماما فى عام ٦٦٠ م وهو تاريخ تسلم معاوية بن أبى سفيان الحكم فسيد قطب يرى فى كتابه (معالم على الطريق) من دستور هذه الجماعات أن الحكم الإسلامى بدأ واستمر فترة الخلفاء الراشدين لكنه توقف عند بداية الدولة الأموية ، فإن التاريخ - بالتبعية - يتوقف عند هذه الفترة وما جاء بعد ذلك هو امتداد لما يسمى (جاهلية) ما قبل الإسلام .

(٥) من منجزات المؤرخين المصريين المحدثين الكثير من الانتاج الأكاديمى فى اقسام التاريخ فى الجامعات المصرية ، حيث راح يتم التركيز على الإسلام فى شمولية مطلقة دون الاهتمام بعامل الزمان أو المكان أو العنصرية ، ولعل من أهم الأمثلة د . عبد العزيز الشناوى (الدولة العثمانية بأجزائه فى الثمانينات) .

بل عرفت هذه المدرسة رواد لها خارج قاعات الدرس حيث قدم التاريخ الإسلامى بوعى أكثر ، بما تذكرنا فى هذا محاولات أحمد أمين وطه حسين وحسين هيكل ومحمد عبد الغنى وحسن عثمان .. إلخ .

(٦) التوسمات ، مصطفى شكرى ، بدون .

رابعاً - قضية ارتداد المفكر

ارتداد المفكر

يثار من آن لآخر قضية ارتداد المفكر أو نكـوصه عن فكـره « وهـذا الارتداد أو النكوص لا ينظر إليه – عادة – فى إطار التحولات المعرفية أو فى سياقاته المختلفة التى يمر بها ، وإنما فى إطار السلب الذى يحسب ضد هذا المفكر أو ذاك .

ورغم أن البعض تراجع ، والبعض الآخر ، لم يتراجع ، فإن الاثنين ، فى رأينا ، دافع عما بدا له جوهريا وأصيلا فى وعيه المتطور الذى يثور لتأكيد الذات فى فترة محددة ولكن ، ماهو التراجع والنكوص ؟

تقدم لنا معاجم علم النفس أو المعاجم السيسيولوجية تعريفات كثيرة لا تتعد جميعها الإشارة إلى التحليل النفسى للحيل الدفاعية للأنا التى تستهدف حماية الفرد مـن الفشل وتحمل المسئولية بالعود إلى أسلوب التوافق البدائى .. وما إلى ذلك ، ومن ثـم ، فإن خبرة التحليل النفسى هنا لا تفسر لنا الظاهرة ، بقدر ما يفسرها تاريخ الفكر والتطور الاجتماعى فى هذه الفترة أو ذاك ، ومن ثم فإن التعريف لهذه الظاهرة يعود بنا إلى الواقع لدى كل مفكر لنرى كيف تحول هذا المثقف فى سياق ؟ ثم تحول فى سياق آخر ، وكلا التحولين ينتميان فى الغالب إلى جذور واحدة ، ومن ثـم ، فهما لا يتنافران فى وضعهما فى إطار (الوعى) المكثف عبر موقف فى فترة من الفترات وهذا الوعى / الارتداد يأخذ ، من ثم ، شكل الفعل الذى يمضى فى حركته المطردة إلى النضج الكامل ،

وقد لا يبدو هذا النضج بشكل عام فى المجتمع ، فيرى أن تأصيل جذوره ، والعودة به إلى مسبباته الأولى ووضعه فى كلا السياقين ، يصلان بنا إلى قناعة هذا المفكر أو ذاك بالموقف الذى أصبح فيه نجد هذا لدى عدد كبير من مفكرينا وعبر عدد من الأجيال وسوف نكتفى هنا بمثلين لنرى خلالهما حجم هذه الظاهرة وتكوينها فطه حسين – هذا مثال – أتهم بالارتداد الفكرى من الليبرالية إلى الميثولوجيا فى الثلاثينات والأربعينات حين كتب عدداً كبيراً من الإسلاميات (وهو ما شاركه فيه عدد كبير من

معاصرية كالعقاد والحكيم هيكل والعبادى وأحمد أمين ...) ، كما أن عبد الرحمن بدوى وهذا مثال آخر - أتهم بالارتداد الفكرى من الوجودية التى حصل بها على رتبة علمية وقضى سنوات طويلة يدافع عنها ويسهب حولها ويربط بينها وبين عديد من مذاهب الفكر عندنا وفى الغرب وما لبث منذ نهاية الثمانينات أن تفرغ - أو كاد - للكتابة الإسلامية فكتب فيها عددا كبيراً من كتبه ووعد بالكتابة عن المزيد من هذا الاتجاه لنتمهل هنا - أولا - عند طه حسين قبل أن نصل إلى عبد الرحمن بدوى .

١ - قضية تراجع طه حسين

(١)

نقرأ كل عام عند رحيله (٢٧ أكتوبر ٧٣) أنه تراجع عن العلمانية ، ونكص عن التنوير .

ونفهم أن العلمانية (وقد أصبح طه حسين رمزًا حيًا لها) أصبحت تهمة فى زمننا ، وإن التنوير أصبح جناية .

بل يتبرع أكثر من كاتب ومفكر ليدلى أن (فارس العلمانية) أصبح - بعد التراجع - معتذراً عنها ، بما يطوى أزهى الصفحات فى تاريخنا الفكرى فى العصر الحديث(١) .

ورغم أن هذا الإتهام ليس جديداً على طه حسين ، إذ أخذ من قبل مواقفا ومسميات أخرى كثيره ، فإن المد المعارض له الآن يصل إلى أقصاه بما تمثله هذه القوى السلفية الظلامية التى تسعى للقضاء على كل ما من شأنه أن يسهم فى أن نعيش عصرنا الذى سبقنا دون ، بالدخول إلى ميادين الفضاء والمعلوماتية بالقطعية المعرفية مع أزهى ما فى تراثنا من قيم واعية ..

وهو ما يدفعنا إلى عدة تساؤلات :

ماهذه التهمة (التراجع عن العلمانية) ؟

وما درجة إتهامه بها ؟

وكيف أصبحت العلمانية نكوصاً إلى الوراء ؟

ربما كانت الإجابة عن السؤال الأول فاتحة للإجابة عن بقية التساؤلات الأخرى ..

ما يجدر ملاحظته هنا أن تهمة العلمانية تنصب أساساً على كتابه (مستقبل الثقافة فى مصر)(٢) الذى كتب فى عام ١٩٣٦ ، وفى عبارته [إن السياسة شئ والدين شئ آخر ، وإن نظام الحكم وتنظيم الدولة أنما يقومان على المنافع العلمية] .. وما إلى ذلك من العبارات التى يكتب نصها مرة ، ثم يستنطق المقصود آلاف المرات بعد إجتزائه أو إعادة إنتاجه .

ولست فى حاجة إلى الدفاع عن طـه حسـين شـأنه شـأن أى مثقف عربى واع لم يستغرقه الغرب فيذوب فيه ، كما لم يخدره التراث فيغيب معه ،وإنما كان واعياً أشد ما يكون الوعىَ إلى أننا لا نستطيع إغفال علوم الغرب وأهمية المجتمع السياسى فيه بما يرتبط بحقوق سياسية واجتماعية ومجتمع مدنى وجماعات مصالح .. وما إلى ذلك ، كذلك ، لا يستطيع إهمال التراث بما فيه من طاقة خلاقة وقيم اجتماعية وقوى روحية .. وما إلى ذلك .

وعلى ذلك ، فإن (مستقبل الثقافة فى مصر) كان مشروعاً حضارياً وسياسياً فى حينه ، حضارياً بحكم الواقع المصرى من قارة أوروبا المنتصره حينئذ ، وسياسياً بحكم إنتماء مصر ، عقب معاهدة ٣٦ بوجه خاص ، أى منتمياً إلى هذه العقيدة التى التزمنا بها – كما يردد – بما يحتم علينا أن [نذهب مذهباً فى الحكم ، ونسير سيرتها فى الإدارة ، ونسلك طريقها فى التشريع التزمنا هذا كله أمام أوروبا ، وهل كانت معاهده الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا إلتزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر][٣] .

وإذن ، فقد انصرف رأيه إلى اثنين : الخطر الغربى (المستعمر) ، والقيمة الفكرية (الحضارة) ، إذ كان يفرق كثيراً بين الغرب كاستعمار والغرب كحضارة ، فضلاً عن أن الغرب عنده لم ينصرف فقط إلى جنس دون جنس – كالإنجليز فقط – وإنما انصرف إلى متجانس متجرد من حضارة الآخر ، بما كان يفرق معه بين اثنين : الأثر السلبى والأثر الإيجابى ، وهو يلخص ذلك حين يقول إننا (لاندعو إلى آثامهم وسيئاتهم ، وإنما ندعو إلى خير ما عندهم وأنفع من سيرتهم) ، بما يشير إلى أنه كان يفرق بين الحضارة وبعضا من أصحابها ، ويكون – فى الوقت نفسه – صيغة للتعامل مع الجانب المشرق من هذه الحاضرة ، فلا يمكن أن يكون الغربيون كلهم أشرار ، كما لا يمكن أن تكون قيمهم أو حضارتهم كلها تنتمى إلى هذا الشر أو ترتبط به .

ومع ذلك ، فإن خصوم طه حسين لا يريدون أن يقتنعوا ، وإنما يسعون إلى التعديل والتخريج من هذا الكتاب ، الذى لا يذكر ، حتى بعد كتابته بأكثر من نصف قرن ، إلا ويذكر وكأنه مكتوباً الآن ، وكأن صاحبه مسئولا بما فهم عنه وبدون حرص أو تأنى ، وكأن طه حسين لم يضع ثمرة فكره إلا فى هذا الكتاب وحده .

إن دارس طه حسين يدرك أن التعبير العلمانى عنده لا يتوقف عند هذا الكتاب وحده وإنما ينصرف إلى أعماله كلها ، مع تباين درجات التعبير وانحناء (خط الاتصال) هنا وهناك ، لكنه فى جميع الحالات لا يشهد توقفاً أو انقطاعاً قط ، إذا فهم فى إطاره التاريخى والسياسى .

إن فكر طه حسين يتواصل فى أعماله كلها قبل هذا الكتاب وبعده .. الفارق الوحيد أنه أغرق فى هذا الجانب مركزًا على البعد السياسى فى أول حياته الفكريه ، فى حين أن البعد الاجتماعى شهد فى العقود الأخيره من حياته تعميقًا وتدقيقًا كبيرين، وفى جميع الحالات لم يشهد التراجع قبل (مستقبل الثقافة .. كتب فى ٣٦) نقـرأ ارهاصات هذا الفكر فى إشاراته المتكرره عن كتاب بعنوان (الديمقراطية) كان يزمع كتابته (وإن لم نعثر على مخطوطــته) فى عــام ١٩١٩ ، ثــم فى كـتابه الملــحوظ (مخـتارات مـن الشعر التمثيلى عند اليونان) فى عام ١٩٢٠ ، ثم فى كتابيه (نظام الأثينيين)[٤](وقادة الفكر) ١٩٢٥ ، وكتابة المعروف (فى الشعر الجاهلى) ١٩٢٦ ، و(أيامه) ج ١٩٢٩/١ ثم (القصر المسحور) ١٩٣٥ وغير ذلك من الكتابات الدورية مما لا يخلو من التأثير العلمانى الغربى ، وبعد كتابه (مستقبل الثقافة ..) ونشره بعد عامين من كتابته ١٩٣٨ توالت هذه الأعمال العربية التى لا تخلو من مؤثرات علمانيـة نابضــة من أمثــال : (جنــة الشــوك) ١٩٤٥ - استخــدم فيــه لأول مــره فــن (الأبيجراما) اليونانى - الغربى - ثم (مرآة الضمير الحديث) ١٩٤٨ وقبلها كان قــد كتب بين عامى ٤٨/٤٥ مقـالاته الهامة التى ضمنـها كتــابة (ألـوان) ... وما إلى ذلك .

إننا فى هذه الكتابات نستطيع أن نرصد وجها محدداً من وجوه الديمقراطية الغربية التى كانت من بين أهم السمات فى الحياة السياسية فى عصره كما تمثله ديمقراطية أثينا وصولاً إلى ديمقراطية القرن الثامن عشــر كما درســها إبان بعثـته إلى فرنسا .

(٢)

لـقـد ظل الفكر الاجتماعى ، خاصة ، عند طه حسين ذا نزعة ليبرالية لا تخطئها عين ، وهى ليبرالية تنتمى - فى الحقبة الأخيرة من حياته - إلى المصلح أكثر منها إلى السـيـاســى ، وهى تنتمى إلى (المعذبون فى الأرض)[٥] أكثر منها إلى (مستقبل الثقافة ...) ، وسوف نرى ذلك خلال ملاحظتين اثنتين .

الملاحظة الأولى : إن طه حسين ، فى تطوره الفكرى ، كان يفصل كثيراً بين الدين والسياسة وبين الدين والمجتمع ، فثمة فارق كبير بين الدائرتين ، ومثل كل مفكر كبير ، فإن فكره تطور تطورا متواءما مع تكوينه الخاص النابع من مجتمعه والمنتمى إليه ، ففى حين كان الميل للغَرب يقول على صوته إننا (يجب أن نذهب مذهبهم فى الحكم) ضمن مسارات أخرى كثيرة فى الثلاثينيات ، تراه يروح فى الأربعينيات والخمســينيات يــركز حديــثه الــراديكالى على الإدارة والتشريع وقضايا المجتمع بوجه عام .

ومما يؤكد ذلك – ضمن أمثلة كثيرة – أنه فى الإجتماع الذى عقدته لجنة وضع الدستور لثورة يوليو (٤ يونيو ١٩٥٣) راح يقـول مـا يجب أن نتأمله طويلاً ، يقول : (إن من المقطوع به أن الأغلبية لن تقبل أن تخرج عند وضع الدستور على ما أمر به الإسلام فلا أظن مثلاً أننا سننص على أن تأخذ المرأة فى الميراث نصيباً كنصيب الرجل فلن يحدث ولم يحدث هذا بالطبع) .

ورغم أن طه حسين يدعو ، صراحة ، إلى النص الصريح لئلا يقع فى الحسبان أنه معارض له ، وفى هذا تغليب النص القطعى على القوانين القطعية ، فأن يشير إلى النص القطعى ويستريح إليه ، وإن يكن لذلك وجه آخر ، هو إن فقه الشريعة به نصوص قاطعة لا يجب مراعاتها ، خاصة حين يحدث الاختلاف حول النص القرآنى أو الحديث النبوى ، وهنا ، لا يصبح النص نصاً قطعياً خاصة مع وجوده فى زمن مغاير، وحينئذ ، فإن (الإجتهاد) يظل قريباً قائماً .

وباختصار ، فإن فى غياب النص القطعى وتغاير الظروف ، يمكن الإفادة من العقل فى (الاجتهاد) ، وذلك فى حد ذاته أخذاً بالأحوط والأقرب إلى ما يدعو إليه الدين نفسه .

ويجب أن نسارع هنا للقول أن ذلك الموقف لا يجب أن يفهم على أنه تراجعاً عن الفكر الليبرالى الذى يرجح القانون الوضعى ، ففى ذلك خروجا عن الفقه الإسلامى يعيه جيداً طه حسين ، وهو الوعى الذى صاحبه حين عرف الجامعة الأهلية بعد الأزهر منذ عام ١٩٠٨ حتى السبعينيات ، ذلك لأن طه حسين كان مؤمنا بالفكر العلمانى على شرطية أن يصحبه استلهاماً لروح التراث .

وحين ننتقل من الميراث إلى الواقع الاجتماعى المباشر ، نكون قد وصلنا إلى الملاحظة الأخرى التى ترتبط بالتراث العربى نفسه .

فمراجعة كتابات طه حسين طيلة الأربعينيات والخمسينيات تشير إلى أنه فى حين لم تتغير نظرته إلى التراث أو يسقط فى هوة الميثولوجيا بكتاباته الدينية حينئذ ، فإنه راح يعمق وعيـه العلمانى ، بانـتقـاء نمـاذج اجتماعية تعسة ، ويصيغها فى صورة أولئك (المعذبون فى الأرض) ، عنوان قصـصه المـتوالية بـين عـامى ٤٦ – ٤٨ فى مجلة (الكاتب المصـرى) ، وهو ما يصل بنا إلى الصيغة) التى استطاع طه حسين تكوينها ، وهى صيغة لا تعدم – كما أسلفنا – الخطوط الليبرالية الواضحة ، والنماذج الاجتماعية النفسية وهو ما وصل به إلى قمة تطوره العلمانى .. ولا يكون علينا ، لنلقى نظره إلى هذا التطور ، غير أن نتذكر عناوين مقالاته المتوالية التى نشرت فى دوريات

هذه الفترة ، وعلى سبيل المثال (مجانية التعليم) المصرى ٥٠/٢/١ - تحرير العقل : الكتاب ٥٣/٣/١ - الديمقراطية تكفل حرية معقولة واسعة للمواطنين وتضمن لهم الكرامة : المصرى ١٩٥٣/١/٦ ، عدل الله : الحديث ٥٤/٤/٦ ، حرية الإسلام والعروبة : الجمهورية ٥٦/٣/٢٤ - ثورتان : الجمهورية ١٩٥٨/٥/٢ ..) إلى غير ذلك مما يشير إلى أن الفكر الاجتماعى بدأ يمثل أغلب خيوط فى النسيج الفكرى لديه) إلى غير ذلك مما يشير إلى أن الفكر الاجتماعى بدأ يمثل أغلب خيوط فى النسيج الفكرى لديه) .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا ، إن فكرة الاجتماعى بدأ أكثر ما يميز النسيج الفكرى لديه بما يفسر باحساسه المطرد بالقضية الاجتماعية ، كذلك يرتبط بتوجهات الثورة الجديدة فى يوليو التى لم تكن لتسمح بحرية كبيرة فى المجال السياسى ، غير أن أكثر الأفكار التى أراد أن يشخص من خلالها تطوره الليبرالى تمثل فى وعيه العروبى الذى تصاعد فى هذه الفترة إلى حد بعيد .

وهذا كله يمكن أن يحسب فى التطور الفكرى وليس التراجع بأية حال وهو ما يمكن أن نلحظه أكثر مع التطور الزمنى بطه حسين إلى نهاية حياته .

وربما كان من المفيد أن نتمهل أكثر عند هذه القضية .. الزعم بتراجع طه حسين أو (اعتذاره) ، وهو زعم على مافيه من سوء النيه فيه - أيضًا - سوء القصد ، فى حين يتعالى تيار السلفيين باستمرار .

لقد أدرك طه حسين - كما أشرنا - أن ثمة فارقًا شاسعًا بين التطوير والتغيير ، وهو ما يفسر به بعض تصريحاته فى مطلع السبعينيات ، وفهم منها (لمن أراد كذلك) أنه اتخذ موقفًا تراجعيًا ، ومن ذلك ، إنه حين سئل لماذا لا يعيد طبع كتابيه (مستقبل الثقافة ..) أجاب بالعامية :

(- ده كُتب عام ١٩٣٦ قديم قوى ، عايز يتجدد / يجب أن أعود إليه وأصلح فيه بعض حاجات وأضيف)[٦] .

وهو ما يذكرنا بالمعنى الذى قصده الأستاذ العقاد حين سئل أن يعيد طبع كتابه (عبقرية محمد) - وكان نشر أول مرة عام ١٩٤٢ - فقال :

(- ده كتاب نشر عام ٤٢ ، لو نشرته من جديد ، لعدت الآن إلى كتابته من جديد وأصبحت إلى السنة الثلاثين أضبط خبراتها وقراءاتها ورياضتها النفسية والفكرية ..) المعني فى الحالتين واحد ....

المعنى الذى ينصرف إلى التعبير عن الرغبة فى إعادة النظر إلى ماكتب قبل حقبة بعيدة ، فهذه الحقبة الفاصلة بين زمن وزمن تعكس درجات التغيير التى ألمت بالمجتمع ، ودرجات التغيير التى عملت على نضج فكر الكاتب وإضافة إليه بما يثيره ، وليس الانصراف عن ذلك يمثل تراجعًا أو نكوصًا إلى الوراء .

وفى حالة طه حسين - تحديدًا - فقد أدرك أن ثمة بونًا شاسعًا بين من الثلاثينيات (مستقبل الثقافة ..) وزمن السبعينيات حين طلب منه أن يعيد نشر ما سبق أن نشره قبل أكثر من ثلاثين عامًا ، فالحكم بتراجع الكاتب هنا بمثابة تجن يطوى سوء القصد فيما يطلب أو يفهم ..

ونحن نميل كثيرًا إلى هذا الفهم ، وهو فهم لا يمكن إدراكه إلا بإعادة النظر فى (كل نتاج) الكاتب سواء فى بدايات القرن أو فى سبعينياته ، ففى حين رفض طه حسين التخلى عن القيم الجوهرية فى العلمانية كان ذلك بقصد إعادة تطويرها فى ضوء القيم الجوهرية فى التراث ووعيًا بالتغييرات الزمنية فى الحاضر .

لقد قدر لطه حسين أن يعيش فى فترة غلب فيها الفكر الخرافى والسعى إلى تأكيده عبر ممارسات يومية مقيته ، فسعى مع غيره إلى تغييره ، لا بالتمهل عند التراث والتقوقع فيه ، بل بالإضافة إلى التراث وفهم القيم الإيجابية فى الفكر الغربى وتلمس مناهجه ، وراح يطور نفسه ولا يغير جلده(٧) .

خلاصة الأمر ، إن طه حسين (وغيره من رواد عصر التنوير ..) متهم الآن فى مصر ، وهو إتهام يشير - فى السياق الأخير - إلى أمر خطير ، هو أن المشروع (التقليدى ، السلفى) يواجه المشروع التنويرى (الغربى) ويحاصره .

أصبح التيار التنويرى الآن وحده فى مواجهة تيار سلفى ظلامى يرفد بعشرات الروافد التى تزيد منه وتعمق مجراه ويوشك أن يعلو ليغرق كل الرموز الثقافية الواعية سواء تمثلوا فى التيار العلمانى المستنير أو الإسلامى المستنير .

ولا شك أن التيار المناهض أعلى وأقوى ، فإن طه حسين مازال أسيرًا لسوء النية، ومحاولة النيل منه ، حتى لو وصل الأمر لإتهامه بإتهامات جارحة فى مقدمتها أنه تراجع عن العلمانية ، ومن ثم ، هزم .. وهو قول يتيح لخصومه أن يقضوا على بقية تيار التنوير فى مصر اليوم .

الهوامش

(١) انظر محمد عماره :

(٢) مستقبل الثقافة فى مصر ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) مستقبل الثقافة فى مصر ، السابق ص ٣٥ .

(٤) سوزان طه حسين ، معك ، دار المعارف ، بدون .

(٥) المعذبون فى الأرض » لطه حسين ونشر بين عامى ٤٦ – ٤٨ لأول مره .

(٦) الأهرام ١ مارس ١٩٧١ .

(٧) انظر المزيد فى كتابنا : طه حسين والسياسة ، دار المستقبل ، ١٩٨٤ .

٢- قضية ارتداد عبد الرحمن بدوى

(١)

تمر علينا ذكرى ميلاد الفيلسوف والمفكر المصرى الكبير عبد الرحمن بدوى فى ٤ فبراير ، فقد ولد فى هذا اليوم منذ أكثر من ثمانين عاما ، إذا كان يحتفل العام الماضى ١٩٩٧ بذكرى ميلاده الثمانين ، وشهد الحفل به أكثر من موقع جغرافى فى مصر ، كما شهد العديد من القضايا التى تناولها بدوى لغزارة إنتاجه وتميزه وتأثيره فى عدة أجيال .

ورغم أن الفيلسوف الكبير أحيط « علما بكل تاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين وخاصة الألمان منهم » على حد قوله ، فإنه اتخذ عدة مواقف خاصة بالفكر فى شتى جوانبه الأخرى .

غير أن متابعة نتاجه الفكرى فى السنوات الأخيرة يتوقف بنا عند قضية هامة ، هى قضية ارتداد المفكر ، وهى قضية تحيرنا بقدر ما تدفع بنا إلى محاولة فهمها بدقة ، خاصة ، أن أيا من معاصريه لم يحاول التوقف عند هذه الظاهرة / الموقف ، ومحاولة تفسيرها فى التيارات العالمية التى تجتاح العالم اليوم وبشكل مباشر فإن موقفه الأخير يحيرنا كثيراً .

(٢)

إنه الموقف الذى يظهر وكأنه يتراجع به أو يرتد معه من الوجودية إلى الإسلام من الوجودية التى كتب فيها أغلب أعماله حتى أصبحت الوجودية لا تذكر فى بلادنا حتى يذكر معها عبد الرحمن بدوى ، إلى الإسلام الذى يكتب فيه (كل) أعماله منذ نهاية التسعينيات حتى الآن ، حتى لا نكاد نعثر على من يهاجم المستشرقين بعنف فى باريس اليوم ، وبهذا العنف مثل عبد الرحمن بدوى وبين الوجودية والإسلام نتوقف عند قضية الارتداد ، وبشكل أدق حول حقيقة موقفه فى الحقبة الأخيرة من الإسلام : تحول أم ارتداد وهذا الموقف يحير كتابنا الكبار أنفسهم ، فالبعض يكتب بلهجة استنكارية

فيقول : « يتساءل البعض وأحيانا بنوع مـن السخـرية كيف أن المفكر الموسوعى المصرى عبـد الرحمـن بـدوى بـدأ يتوجـه منـذ سنـوات إلـى دراسـة الفلسفة الإسلاميـة والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة ؟ التساؤل نفسه الذى قام بالنسـبة لأستـاذنـا الكبـير زكـى نجيب محمود فى المرحلة الأخيرة الغنية من مؤلفاته .. » [1] .

والبعض الثانى يذهب فى تفسير هذا الموقف إلى أن بدوى مثل آخرين ممن يعودون إلى التراث إنما هم ينكفئون إلى مواقعهم التراثية يأسا أو انهزاما واستسلاما فبدوى يعود من وجوديته إلى تحقيق ونشر التراث » [2] ، وهذه الحيرة نعثر عليها لدى عدد كبير آخر وهو ما يردده البعض الثالث على لسان د . حسن حنفى [3] غير حاسم للموضوع حين ينصرف إلى ترديد تفسيرات أخرى كثيرة من هذا أنه سواء أكان بعدا عن الوطن والعيش فى باريس ؟ والغربة تميل إلى التراث ، والهجرة تدفع للتمسك بالروح والتراث الروحى للبلد البعيد ، أو الباعث الاقتصادى فى أكثر الدول التى تمول البحوث دفاعا عن الإسلام ، ونشره فى مواجهة الغرب ، وربما يقظة داخلية ، وقد جاوز السبعين دفاعا عن الهوية واستعداد للقاء فى اليوم الآخر ، هذا التحول مـن الاعجـاب بالغـرب والمستـشرقين بوجه خاص إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه .

ولا نفتقد موقف بدوى نفسه حين يحدد موقفه بأنه دفاع عن الإسلام فى المقام الأول ، وقد راح يردد هذا فى الفترة الأخيرة ، فقال لزميلنا (سعيد اللاوندى) بعد أن يتحدث عن كتبه الأخيرة ووضع ردوده فى فصول لفضح الحجج الواهية التى يستند إليها الأوروبيون فى هذه الكتابات المغرضة فيقول مفسراً موقفه (.. تمثل مؤلفاتى دفاعا قويا عن الإسلام خصوصا بعد ما لاحظت أن الإسلام قد تعرض – بحق – لحركة صليبية غادرة فى السنوات الأخيرة جسدها كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدى بينما انشغل أهله عنه ، وتقاعس رجاله بهذا الدور الدفاعى) ومع أن بدوى – كعادته – يتحدث عن جهده الكبير فى هذا فى الوقت نفسه يبد ملاحظة أنه لا أحد فى عالمنا الاسلامى يدرى بى أو يكاد يحفل بما يكتب ينهى حديثه بأنه « سيعطى للإسلاميات فى الفترة القادمة مساحة أكبر ضمن اهتماماته الأكاديمية والبحثية كما يعتزم أن .. » مستفيضا كثيرا حول مشروعاته القادمة فيما تبقى له من عمر ، وهى كلها – كما يستنتج من كلامه – لا تخرج عن الدفاع عن الإسلام وبوجه خاص التصدى بالتفنيد والتحليل لكل الكتابات الغربية المغرضة ..

وهو يردد هذا فى مقدمات كتبه التى خصصها لهذا الهدف تنتهى شهادة بدوى ، وتبدأ بعدها ما تثيره ، وعبورا فوق ملابسات كثيرة لهذا الموقف ، فسوف نتوقف ، لتحديد موقف بدوى عند أسئلة ثلاثة منها :

– هل كان بدوى – كمثال للمفكر العربى – متراجعا من الوجودية إلى الإسلام ؟

– أم كان ينتمى – فى الأصل – إلى العقيدة الإسلامية بشكل ما ؟

– أم أن – وهذا هو السؤال الثالث وليس الأخير – كان يحمل فى وجوديته ، منذ البداية ، جذورا إيمانية وصلت به – عبر التحول فى سنوات طويلة – إلى الإسلام كعقيدة ؟

ورغم ما يبدو أن الأسئلة الثلاثة تنتمى إلى منظومة واحدة ، فإن السؤال الثالث يمكن أن يصلنا إلى الإجابة عن بقية الأسئلة أو أن يكون فاتحة للتعرف على الموقف الذى انتهى إليه المفكر العربى الكبير الذى يعيش فى الغرب وقبل أن نسهب فى الإجابة عن هذا السؤال الأخير لابد من التمهل – هنيهة – عند أعمال بدوى لنرى كيف يمكن أن تقربنا الخارطة الفكرية أو مشروعه الحضارى من هذه الإجابة ؟

(٣)

تقدم لنا الموسوعة الفلسفية التى كتب فيها عبد الرحمن بدوى ترجمته بخط يده (٨٥) خمس وثمانين كتابا حتى عام ١٩٨٠ (صدرت الموسوعة عام ١٩٨٤)[٤] يمكن أن يضاف إليها (موسوعة المستشرقين) لنضيف كتابا / موسوعة أخرى ، ونستطيع بالمضى إلى نهاية الثمانينيات والي ما بعد منتصف التسعينيات أن نستنتج أن أعماله جاوزت المائة على وجه التقريب بالعربية والفرنسية وهى – بعد المراجعة – تتوفر بين كتب التحقيق والسيرة الذاتية والترجمة والدراسات ... إلخ ، وهى تعتمد على الكتابات الغربية والألمانية خاصة فى ترجمتها وتأثرها تحتل الدراسات الإسلامية المباشرة فيها حوالى (٥٠) مرجعاً [٥] .

يمكن أن نضيف إليها العديد من الكتابات الفرنسية التى أصدرها فى باريس فى السنوات الأخيرة أو التى أعلن عن اصدارها وكلها يدافع عن الإسلام دفاعا مجيداً وعن نبى الإسلام وعن كتاب الإسلام ، وهو يحرص دائما كلما تطرق الحديث عنها على القول أنه يستهدف هؤلاء الغربيين ، وخاصة المستشرقين المحدثين ممن يهاجمون الإسلام هجوما عنيفا ، ويمكن أن نذكر من هذه الكتابات الأعمال التالية :

– الدفاع عن القرآن ضد منتقديه

DEFENSE DU CORAN SES CRITIGUES 1989

– الدفاع عن حياة النبى محمد ضد المنتقصين لقدره

DEFENSE DE LQV IEDU PROPHETE ? UHQ ? QDQD CONTER SES DETRQCTEURS 1990

– الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردر وجيبون وهيجل

(وهو تحت الطبع .....) L isiq, vup qr voitqire, gibbon , hergel

وهي الكتابات التى دفع بها لدى البعض إلى خانة الارتداد، وهو يستخدم مناهجه اللغوية والمقارنه والفيلولوجية هى – على وجه التقريب – نفس المناهج الذى يستخدمها خصومه من المستشرقين فى الإساءة للعقيدة والنبى محمد صلى الله عليه وسلم ... وما إلى ذلك لتاكيد نقاء الإسلام وصفائه وقلما نجد مشتغلا بالفلسفة إلا ويذكر أنه مدين لعبد الرحمن بدوى بحجم التاثير والتفسير فى كثير من المواضع .

ويلاحظ أكثر من باحث – كما سنفصل – أن اتجاهه الإسلامى ينتمى ، وأن يكن بدرجة مغايرة – إلى الأربعينيات ، وخاصة ، فى كتابه (روح الحضارة العربية) ١٩٤٩ ، ففى هذا الكتاب المبكر نجده يهاجم المستشرقين بعنف من منطلق إسلامى ، ويلاحظ حسن حنفى هنا أن صاحب الكتاب (وهو مترجم) أضاف ملحقا عن التراث ، وهو ما يشير إلى أن الرد على المستشرقين ، كان أحد بواعثه المبكرة فى أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى فى أواخر الثمانينيات والتسعينيات كتاباته بالفرنسية عن العقيدة الإسلامية ضد المستشرقين والمهاجمين بعنف الدين الاسلامى ، أن الترجمة لم تكن مباشرة بل كانت متعددة الأهداف، بقصد المساهمة فى الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب ضد أولئك المستشرقين ، الذين يريدون النيل من الإسلام ورسوله .. وهناك تفصيل كثير فى مثل هذه الكتب يؤكد هذا الاتجاه ويثريه .

والمدقق فى كتابات بدوى سوف يلاحظ أن ضلعى المثلث الذى كتب فيهما أغلب سنوات عمره كانا التراث القديم ثم التراث الغربى حتى إذا ماوصلنا إلى الثمانينيات حتى كان يعمل بدأب ليكمل الضلع الثالث من المثلث وهو الذى يتمثل فى الدفاع عن الإسلام ، ورغم أن الأضلاع الأخرى لم تخل من انعكاس العقيدة على الوجودية – بشكل ما – أو بحث العلاقة بين الصوفية والمذاهب الغربية « وما إلى ذلك ، فإن الضلع

الثالث تحدد فى تفرغ بدوى تماما للكتابة عن الإسلام والإسلاميات، وهو تحول كامل يدفع بالكثيرين إلى التمهل ومحاولة الفهم بيد أنه إذا كان الاهتمام لدى بدوى ظهر - بشكل ما - ظهر منذ فترات مبكرة ، وأن هذا التجلى وصل إلى أقصاه فى الحقبة الأخيرة ، ومع ذلك ، فمن المؤكد أن جنورا بعيدة أكيدة كانت تؤكد أن بدوى لم يكن مرتدا فجأة كما حاول البعض تصويره ، وإنما كانت نبت العقيدة أو الإيمان موجودا بشكل ما فى كتاباته الأولى وهو ما تبلور أكثر فى عصر سقوط الاتحاد السوفيتى وتحلل الكتلة الشرقية ، وفى الوقت نفسه ، الهجوم على الإسلام هجوما عنيفا من كل اتجاه لاسيما مع ظهور برنارد لويس وهنتجتون ، ونستطيع أن نراجع جريدة مثل الموند الفرنسية فى بداية التسعينيات لنقرأ مقالات وكتابات من فوكو ياما ضد الإسلام والمسلمين ، وهو مانعثر عليه بشكل مذهب من الصهيونى بوبر بشكل خاص وقبلهما عدد كبير من منظرى الرأسمالية الجديدة ، واشتداد تيار الإمبريالية الأمريكية مع حركة المؤسسات العالمية التى تلقى فى طاحونة الغرب كالبنك الدولى واتفاقية الجات ، وعدد كبير من المؤتمرات الاقتصادية ، وتسرب الشركات متعددة الجنسيات ورموزها إلى البورصات العالمية ، والسيطرة على مقدرات دول بعينها وخاصة الإسلامية منها - كما رأينا فى العام الماضى فى عديد من دول شرق آسيا .. فضلا عن المناخ المضاد للإسلام فى (فوبيا) غربية منظمة كما رأينا فى أصداء (الآيات الشيطانية) - كما لاحظ بدوى نفسه كما رأينا ... إلخ وكما نجده الآن فى اشتداد الصراع العربى الإسرائيلى ، وتشجيع اليمين الصهيونى حين يتم الخلط المتعمد بين الإسلام وطبيعة الصراع ضد الغرب .

فى هذه الحقبة يبدو أن البذور الأولى فى فكر بدوى كانت قد أورقت وتمثلت فى هذه الكتابات فى الدفاع عن الإسلام ، وإن اتخذت - كعادة بدوى - شيئا من الجدة والإنصاف ، وأيضا شيئا من العنف الشديد وهو ما يقترب بنا أكثر من السؤال الذى طرحناه آنفا عن موقف بدوى من الإسلام : تحول أم ارتداد ؟

بدوى والإسلام ... تحول أم ارتداد ؟ !

رأينا كيف طرحت كتابات عبد الرحمن بدوى الأخيرة علينا سؤالا لم يجب عنه أحد بعد وهو السؤال الذى تحدد حول موقفه من الإسلام : ارتداد أم تحول ، وخاصة ، أن كتابات بدوى الأخيرة عن الإسلام ضد منتقديه الكثيرين فى الغرب تحدد هذا السؤال ، وتطرحه فى مناخ يواجه الإسلام فيه ، فى الغرب - بالفعل موقفا غريبا والواقع أننا نستطيع أن نقول ، منذ البداية ، أن عبد الرحمن بدوى ، منذ بداياته الأولى

كان يضمن فكره الدافع العقيدى وأن لم يكن هذا الدافع العقيدى ظاهراً – فى بدايات حياته العلمية – وشكل آخر ، فإن فلسفته الوجودية ارتبطت ، منذ المؤثرات الأولى ، بهذه الخيوط الإسلامية التى تكثفت فى النصف الأول من هذا القرن ، لتصنع النسيج الفلسفى فى نهايته .

وسوف نتتبع هذه الخيوط على أكثر من مستوى :

– المؤثرات الأولى

– المستوى الوجودى

– عالم الوجدان .

(٤)

تحددت المؤثرات الأولى منذ البداية فى الثلاثينيات وفى العشرينيات حيث ولد (عام ١٩١٧) فى بيئة ريفية يغلب عليها الحس الدينى والمسحة الدينية التى كانت معروفة بها الأسر الريفية فى هذا الوقت ، ولم يلبث أن انتقل التأثير إلى أساتذته بجامعة القاهرة ، فقد كان يدرس له عددا كبيرا من المثقفين الذين تمتعوا بحس إسلامى عال ، ووعى وصل بالفكر الإسلامى إلى درجة من النضج قلما عرفتها الجامعة المصرية فيما بعد، فى هذه الفترة كان طه حسين ومنصور فهمى والشيخ مصطفى عبد الرازق من أهم المؤثرين فيه ، وحسبنا أن نذكر أن طه حسين كان مشرفا على رسالته عن الوجودية ، وأن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان لديه المثال الكامل الذى يجب أن يحتذى ، وقد حرص بدوى فى ترجمته لنفسه أن يكتب هذه الفقرة :

(تتلمذ على يد الشيخ مصطفى عبد الرازق « ١٨٨٣ – ١٩٤٧) الذى كان مثلا كاملا للإنسان : نبالة نفس ومكارم أخلاق ، كما كان عالما بالعلوم الاسلامية متعمقًا فى قراءة النصوص الإسلامية مع إلمام بالفكر الأوروبى) .

وحين يذكر بعض تلامذته – فيما بعد – أهم الدروس التى تعلمها من د . بدوى ، فإنه يذكر منهجه فى تعليمنا الفلسفة الإسلامية ، يقول د . أنور عبد الملك : – كما جاء فى الكتاب التذكارى احتفالا به – أن د . بدوى « أستند إلى رسالة أستاذنا الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الوجيز عميق الدلالة ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٩٤٥) مثنيا على المنهج العقلى الإسلامى الذى استند إليه د . بدوى فى تدريسه لطلبته ، وهو ما يعكس عمق التأثير الإسلامى فى هذه الفترة لدى د. بدوى ، ونستطيع أن نلمس عمق التأثير العقيدى لدى د. بدوى نفسه منذ فترة مبكرة .

فحين ينشر كتابه (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى) يكتب فيه إهداء إلى روح شيخه ، وهو إهداء ينم عن عمق التأثير الإسلامى ، وعمق التمرد الواعى النابع من الوعى الدينى ذاته (صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٧ إذ يكتب السطور الأولى فيه ، فيجئ أشبه بالاعتراف الواضح حين يخاطب بروح الشـيخ ، فيقول : (بهرتنى بنور الإيمان ، وأنا فى موجة الشباب المتمرد) وحين يذكر أحد من الغربيـــين الذين درســـوا له فى هذا الوقت يكون حريصا على ذكر باول كرواس (١٩٠٠ – ١٩٤٤) الذى كان مهتما على حد قوله :

(بالتراث اليونانى فى العالم الإسلامى وبجابر بن حيان ومحمد بن زكريا والرازى بخاصة) وعلى هذا النحو ، تعلم من كراوس ليس تحقيق النصوص والنقد المتأن فقط ، وإنما – أيضا – علمه الهائل ومنهجة الفيللوجى الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين)[٦] .

وهذه هى الفترة التى يتعرف فيها على الوجودية ، ويرسخ إيمانه فى هذا المذهب رسوخا حادا والواقع أننا لا يجب أن نصل إلى الأربعينيات إلا ونتمهل فيها عند النازع الوجودى الذى تملكه ، فحصل فيه على رسالته لنيل الدكتوراه بعنوان (الزمن الوجودى) الذى ناقشها عام ١٩٤٤ وإن كنا نجد أصداء كثيرة لهذه الوجودية فى سيرته قبل ذلك أو بعض كتبه .

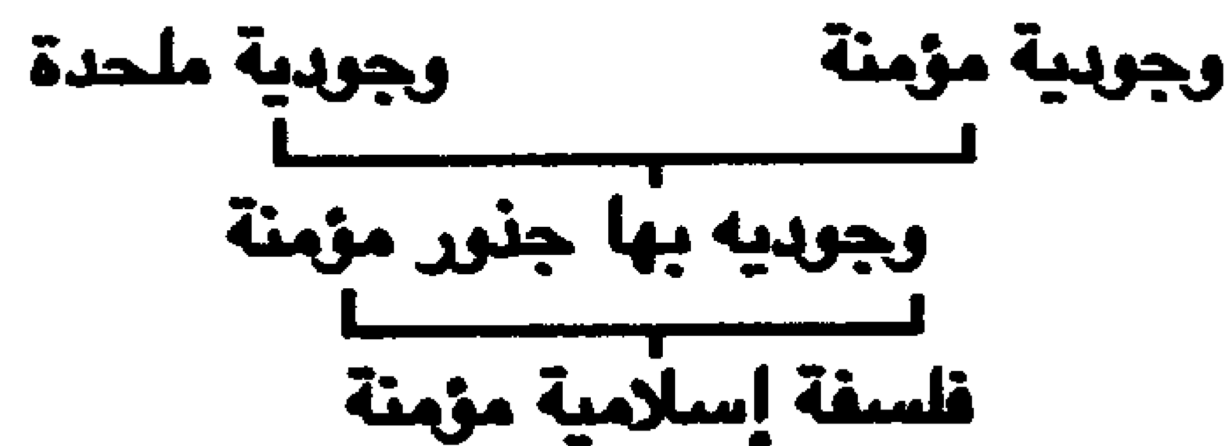
(٥)

وبعيدا عن الفلسفة الوجودية وشُرَّاحها الكثيرين ، فإن الوجودية عند بدوى شابها قدراً غير قليل من الإيمانية أو من الحس الدينى ، ونحن لا نوافق محمد جابر الأنصارى فى أن الوجودية الملحدة وجدت أنصارا لها لدى عدداً من المفكرين المسلمين من بينهم عبد الرحمن بدوى ، فهو يقول « لا نلاحظ أى مفكر مسلم ذى منزع وجودى يتنبه إلى الينابيع الإيمانية التى يمكن أن تفجرها الوجودية المؤمنة فى الفكر الدينى .. إلخ » [٧] وكلام الأنصارى يحتاج إلى المراجعة ، خاصة . فهو فى حين ينفى الوجودية المؤمنة المبكرة لدى بدوى يذهب إلى وجودية ملتزمة مؤمنة لدى مسيحيين غربيين ومسيحيين شرقيين مثل رينه حبشى وخليل رامز سركيس وأنطون مكرم وغيرهم ، فى حين أن المراجعة الدقيقة لوجودية بدوى تؤكد التزامه بهذا الحس الدينى ، خاصة حين يكتب فى جانب الوجودية فيذكر طه حسين وعبد الرازق ومارسيل وياسيرز وكير

كيجــورد .. إلـخ كذلك ، لن نخطئ هذا الحس الدينى المميزة بالوجودية فى كتاباته الأولى ، فهـى وأن تــأثرت بـالزمن الوجودى وأفكار عن نيتشه وفاجنر فى فكرة إرادة القوة ، فإننا نجد فى سيرته الذاتية (رحلة الحور والنور) إذ يبدو فيها تأثره بـالحس الدينى الخفاق والاعتزاز بالماضى الإسلامى العريق وربما يكون هـذا سر توجيه بدوى إلى دراسة الفلسفة الإسلامية حضارة ورسالة ، يقول أحد تلامذته ، فبعد رحلته الأولى التى عرف فيها نيتشه وفنجر اتجه إلى دمشق وأسبانيا .. ليتعرف هناك على عظمة الروح الإسلامية ، والروح العربية هنا تحظى باهتمام كبير لا تقل - وإن تكن تزيد - علـى اعـتزازه بالثقافتين الألمانية والفرنسية (الكتاب التذكارى ، د/ حسين محمد فهيم) ومـراجعـة كـتابـات بـدوى نفسه عن (مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية) و(الزمن الوجودى) فى ترجمته سنجد أنها لا تخلو من المسحة الإيمانية الخالصة ، والمدقق فى (الزمن الوجودى) سيجد لا محالة هذه الارهاصات بالحس الإيمانى الخالص فى الصفحات الخمسين الأولى بوجه خاص .

أضف إلى هذا أن ظهور كتاب (الزمن الوجودى) لديه يتزامن مع بروز الوجودية الفرنسية فى ميدان المقاومة الوطنية ، فنلتقى مع الكاتب عند إشارة لنزعات عقيدية فى الفلسفة الفرنسية لا يمكن إنكارها ويذهب بدوى نفسه إلى أن النزعة الدينية عنده أسبق من (الزمن الوجودى) فى منتصف الأربعينيات ، الملاحظة الهامة هنا أنه كثيرا ما يردد عندما أصدر كتابه الأول عن نيتشة عام ١٩٣٩ عن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية كان يعى جيدا الوعى العقيدى .(٨)

والواقع أن الوجودية فى الشرق بدت فى إطار عريض احتوت فيه كل الأفكار المتباينة ، لتنتهى عند بدوى بوجه خاص إلى الإيمانية الخالصة ، وهذا الشكل يمكن أن يصور هذا



وهو ما يشير - بما لايدع مجالاً لشك - إلى وجودية بدوى التى تتميز منذ البداية بالمسحة المؤمنة وهو ما نصل معه إلى مستوى آخر .

(٦)

وهو مستوى الوجدان ، وهذا المستوى نجد جذوره فى كتاباته الفلسفية منذ فترة مبكرة أيضا ، وعلى سبيل المثال ، فإن كتابه (تاريخ الإلحاد فى الإسلام) يعرض للعديد من الجوانب الإلحادية فى الإسلام لكة يضعها فى سياقها ، فالإسلام عنده أباح المناخ الصالح والجو الطليق للفكر فى هذا العصر ، كما أنه لا يرى فى موقف الذى غير تعليق لدور العقل فى ظل المناخ الإسلامى ، وهو ماطوره فى عدد من الكتابات الفلسفية فيما بعد حيث لا يلغى دور الوجدان تماما ، وهو ما يجعلنا نتعرف على موقفه من عدد من المستشرقين من أمثال فولتير وهيجل وجيبون ونيتشه وهيدجر فى انحيازه لهذا الحس الإسلامى .

وعبورا فوق كتاباته الكثيرة فى هذا المجال فسوف نتمهل عند ترجمته لنفسه لنرى إلى أى مدى منح الوجدان أهمية كبيرة – وهو صاحب الفكر العقلانى – فقد كان لا يهتم كثيرا لانقسام الوجدان الإنسانى إلى ذات وموضوع ، ونؤثر هنا نقل عباراته الدالة فى هذا ، يقول :

(الوجدان يكون إذن عالما للإدراك يختلف تماما عن عالم الإدراك الذى يكونه العقل ، ولكن ليس معنى ذلك أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلى فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة ايجاد الأدوات والآلات ، فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائى ، والوجود الذاتى إنما يتحقق مابه من امكانيات العالم أى فى الوجود الفيزيائى ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذى يصنع هذه الأدوات ، فالعقل العقلى إذن مهيأ لخدمة العالم الوجدانى ، وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس فى هذا أى معنى من معانى التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هو حقا ملكة قائمة بذاتها بهذا النوع فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه ، أولا لأن تحديد المراكز العقلية جسمانيا قد ثبت أنه مستحيل ، وثانيا لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عفا عليها زمان بعيد ، فلا معنى لإثارتها بالنسبة للوجدان)[٩] .

ويصل بشكل مباشر إلى حقيقة الوجدان ، فالإدراك بواسطة الوجدان عند بدوى يتم وفقا لمقولات خاصة تختلف تماما عن مقولات العقل ، وهى التى لم يعن الفلاسفة

بغيرها حتى الآن ولا نريد أن نسهب حول هذا أكثر من ذلك ، فما دام للعقل ميدانه وللوجدان ميدانه ، فلاشك أن هناك دورا ما للوجدان لا يختلف حوله ، وهو ما يقترب به من الحس العقيدى بدون شك .

وهو ما يصل بنا فى نهاية المطاف إلى أن وصول بدوى إلى الحس الإسلامى لم يجئ فجأة بشكل براجماتى ، وإنما نجده فى العود إلى الأصول الأولى لكتابات بدوى منذ الأربعينيات حتى اليوم ، وعلى أكثر من مستوى وهو جانب لا ينكره أكثر المهاجمين لفكر عبد الرحمن بدوى وأكثر الناقدين له (١٠) مثل الدكتور مصطفى زيور .

وهو ما يصل ببدوى إلى درجة أعلى ، هى درجة الإنسانية .

الهوامش

(١) الكتاب التذكارى عن عبد الرحمن بدوى بمناسبة مرور (٨٠ عاماً على ميلاد عبد الرحمن بدوى ١٩٩٧) أيضا ، انظر مجلة القاهرة ١٩٩٦/١/١ مقالة د . أنور عبد الملك .

(٢) يتردد هذا فى مصادر ودوريات كثيرة فى بداية التسعينيات ، وربما كان أكثر ترديداً لهذا الكاتب كرم الحلو .

(٣) الكتاب التذكارى ، السابق .

(٤) الموسوعة الفلسفية ، من تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوى . جزءان ١٩٨٤ ، ص ١١٤ وانظر بوجه خاص للترجمة التى وضعها لنفسه .

(٥) يمكن إيراد الكتب التى تحتوى على حس إسلامى من أدنى الدرجات الى أقصاها ، على النحو التالى :

١ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٣ - شخصيات قلقة فى الإسلام ٤ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٥ - أرسطو عند العرب ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية ٧ - منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨ - شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية) ٩ - شطحات الصوفية « أبو يزيد البسطامى » ١٠ - روح الحضارة العربية ١١ - الإنسان الكامل فى الإسلام ١٢ - التوحيدى الإشارات الإلهية ١٣ - مسكويه : الحكمة الخالدة ١٤ - فن الشعر لأرسطو طاليس وشروحه العربية ١٥ - الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية ١٦ - أرسطو طاليس : (فى النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس ، وكتاب (النبات) ثم (الحسى والمحسوس) لابن رشد ١٧ - ابن سينا : : عيون الحكمة ١٨ - ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠ - أفلوطين عند العرب ٢١ - المبشر بن فاتك مختار الحكم ٢٢ - فلهاوزن الخوارج والشيعة ٢٣ - أرسطوطاليس الخطابة ٢٤ - ابن رشد : تلخيص الخطابة ٢٥ - مخطوطات أرسطو فى العربية ٢٦ - مؤلفات الغزالى ٢٧ - مؤلفات ابن خلدون ٢٨ - أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية ٢٩ - حازم القرطاجنى وأرسطوطاليس ٣٠ - رسائل ابن سبعين ٣١ - دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى . ٣٢ - أرسطو طاليس . الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٣٣ - ابن سينا فن الشعر (من الشفاء) ٣٤ - الغزالى : فضائح الباطنية ٣٥ - رسائل الإسكندر الأفروديسى ٣٦ - أسين بلاثيونس . ابن عربى .

(٦) الموسوعة الفلسفية ، السابق ، الترجمة الخاصة لبدوى

(٧) محمد جابر الأنصارى ، الفكر العربى وحركة الأضداد ، بيروت ، ١٩٩٦ ص ٢٤٣ .

(٨) نصف الدنيا ، مجلة ، تصدر عن جريدة الأهرام ، انظر عدد ١٩٩٦/١٢/١٨

(٩) الموسوعة الفلسفية ، السابق ص ٣١٠ . ٣١٤

(١٠) يتردد هذا الموقف عند د . زيور فى مجلة منبر الحوار ، الكويت ، ربيع ١٩٩٠ .

خامسًا - اليسار بين أزمة الخليج وقضية فلسطين

المـعروف أن حـزب التجمع في مصر هو الحزب اليسارى المعلن المعترف به رسميا ، ويضم من بين عناصره عدداً كبيراً من المثقفين الماركسيين أو المستقلين ، فى حين يضم تيار الحركة الشيوعية المصـرية كـوادر مـن حـزب العمل الشيوعى الموحد (حشم) وحزب الشعب الاشتراكى والحزب الشيوعى الديموقراطى تحت التأسيس .

ويشير أحد التقارير إلى أن أهم أفكار حزب التجمع التى حاول أن يعبر عنها ترتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، فرغم أن أزمة الخليج تحتل المكانة الثالثة بعد اهتماماته بقضيتى الديموقراطية والاقتصاد ، فإن المعالجة لهذه الأزمة تعكس تصورات هذا الفصل السياسى بأية حال ، وسوف نقتصر هنا على الأزمة لارتباطها العضوى بالقضية موضوع البحث .

لقد حددت بيانات حزب التجمع مطالبته العراق بالانسحاب دون إدانه ثم المطالبة بحل عربى وبضرورة الانسحاب المتزامن للقوات العراقية والأجنبية ، غير أن تطور الموقف الحزبى أكد على تشديده المستمر ، خاصة بعد تطور الأزمة ، على وقف الهيمنة الغربية ، فى حين كانت « الانتفاضة الفلسطينية وهجرة اليهود السوفيت والعلاقات المصرية الأمريكية والمصرية الإسرائيلية قد استولت على جزء كبير من خطاب التجمع»[١] .

وهذه المواقف وإن بدت أنها تنتمى إلى سياق يسبق الأزمة ، فإنها تحدد تواصل هذا الفكر الحزبى وعلاقته بالأزمة .

هذا عن حزب التجمع ، أما عن الحزب (الشيوعى) خارج الإطار المعلن ، فمن الملاحظ أن اهتماماته تؤيد تصدير الديموقراطية وتأسيس المجتمع المدنى عندنا وإن ارتبط ذلك بالواقع الاقتصادى والاجتماعى ، وهو ما ظهر واضحاً إبان الأزمة ... وقد تحدد الموقف الجديد للحزب الشيوعى المصرى فى الأزمة من إدانة الغزو والتدخل الأجنبى معا ، وأن لم يتردد مع توالى الأحداث فى التصريح بإدانة صدام حسين على أنه المفجر الحقيقى لما يحدث .

وعلى هذا النحو ، فإن الخطاب لدى اليسار بوجه عام لم يكن يقصد اتخاذ مواقف مباشرة من القضية الفلسطينية دون اتخاذ مواقف سابقة ومفسرة من الولايات المتحدة الأمريكية قبل ذلك .[٢]

كان الموقف من الولايات المتحدة الأمريكية هو الموقف الجوهرى الذى تبدأ منه أى إدانة لما يحدث أو تنتهى إليه ..

من القضية إلى الأزمة

والواقع أن قضية فلسطين كانت تفرض نفسها على أزمة الخليج ، وترتبط بها ارتباطا عضويا لاعتبارات كثيرة منها أنها كانت قضية العرب الأولى ، ومن ثم مثل الإطـــار المرجعى تاريخيا ، ومنها ، أن صدام حسين حين أكد أنه يعمل لقضية فلسطين ، وجاءت صواريخه بعيدة المدى لتؤكد أنه يستطيع أن يصل إلى تل أبيب ، ألهب الوجدان - العربى - المكبوت منذ أكثر من نصف قرن .

لقد بدا أن الفلسطينيين ضالعون بشكل رسمى - وغير رسمى - مع صدام حسين ، ففى الحالة الأولى كانوا حلفاء له بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية ، وفى الحالة الأخرى ، كانوا مؤيدين له داخل الكويت وممثلين فى عدد سكان الكويت من الفلسطينين أو من أصول فلسطينية ، فضلا عن تأييد صدام داخل الأرض المحتلة نفسها خاصة من الجماهير العريضة ، التى تحركها العزة العربية المجروحة فيها من استطاع أن يصل إلى المدن الاسرائيلية .

لقد كانت القضية الفلسطينية قد عانت من بيات شتوى طويل من قبل الأطراف العربية رغم تأييد جمال عبد الناصر لها حين شنت (فتح) النضال المسلح ضد إسرائيل فى بداية عام ١٩٦٥ ، إذا كانت هزيمة ١٩٦٧ - فيما بعد - نذير شئوم وحزن شديدين بالنسبة إلى الفلسطينيين أنفسهم ، ويكفى أن نذكر بعد ذلك فترات دموية عانت منها القضية بدأ من أيلول الأسود ١٩٧٠ حتى الانتفاضة عام ١٩٨٧ التى جاءت كرد فعل لأحد المذابح الإسرائيلية ضد شعبنا الفلسطينى مرورا بعمليتى ٧٨ ، ١٩٨٢ حين مارس الجيش الإسرائيلى إرهابه للشعب الفلسطينى فى مجازر عديدة .

وقد انعكس ذلك كله داخل الأرض المحتلة كما انعكس خارجها ، رغم أن أكثر من عانى من الإرهاب الإسرائيلى كان الفلسطينيون أنفسهم ، فقد وجد ذلك انعكاسا ظاهراً لدى المثقفين خارج الأرض المحتلة أيضاً ..[٣]

وقد كان من بين من تأثر بذلك أيما تأثر اليسار المصرى ...[٤]

ويجب أن نسرع هنا إلى ملاحظة تبدو هامشية وأن بدت - مع السياق - تؤثر فى واقع الإنسان العربى وخاصة مثقفيه وهى ، أنه لوحظ أنه عقب كل أزمة فإن الفلسطينيين يصبحون دائما هم الضحية ، وبمعنى آخر ، أنه كلما اختلف العرب فيما بينهم ، وبينهم وبين أعدائهم ، كان الفلسطينيون أول من يدفعون ثمن الأخطاء (يمكن العودة لشهادة الفلسطينيين أنفسهم) [٥] .

وهو ماكان ينعكس - بالقطع - على الوجدان العربى المثقف .

وقد لوحظ انعكاس ذلك يظهر - أثناء أزمة الخليج - أكثر وضوحا .[٦]

فى مؤتمر القمة الذى عقد بالقاهرة فى ١٠ أغسطس ولما يمضى على الغزو العراقى أيام ، فقد وضعت الأزمة المنظمة فى موقف حساس للغاية بسبب اختيارها ، ففى حالة رفض المنظمة إدانة العراق فتح النار عليها من قبل المثقف المعارض لصدام ، المنتمى للدولة التى وقفت فى الاتجاه الآخر سواء كانت الدولة المضيفة للمؤتمر - مصر أو حليفتها - سوريا - أو الدولة المالكة للبترول العربى فى الخليج ، أو من يقف خلف هذه الدول أو أمامها من دول الغرب الإمبريالى ، وهنا ، نقترب أكثر من موقف المثقف المصرى من قضية فلسطين على اعتبار أن ممثليها الآن أصبحوا محسوبين على أحد الأطراف الرئيسية فى الأزمة ، ومن ثم ، فإن ارتباط أى موقف بالقضية المحورية - فلسطين - يترجم الآن موقف كل خطاب من الخطابات السياسية فى الواقع العربى (٧) .

فالتيار الرسمى اختار عدم الربط بين الخليج وفلسطين .

والتيار الإسلامى اختار أن يعلن ضرورة اتخاذ موقف الذى يطلب الانسحاب المتزامن للقوات العراقية والأجنبية على مراحل ..

وفى حين اختار الإخوان المسلمين فى فترة متأخرة أقصى درجات التمرد ضد التدخل الأجنبى ، يلاحظ أن التيار اليسارى اختار نفس الطريق أثناء توافد القوات الأجنبية إلى المملكة السعودية (٨) .

وهنا ، نقترب أكثر من التيار اليسارى ممثلاً فى المثقف المصرى الذى تحددت قناعاته عبر تطور الأحداث ، وتفرعت إلى اثنين :

- حزب التجمع - المعلن .

- الحزب الشيوعى - السرى .

أولاً :

كان حزب التجمع بمثقفيه يعتقدون اعتقاداً جازماً أن التدخل الإمبريالى - الذى يقوده الاستعمار الأمريكى الجديد - لايهمه فى شىء قضية فلسطين ، وأن هذه القضية لايمكن أن نجد انعكاساً لها فى منظور الرئيس الأمريكى بوش ، وتعاظم هذا الرأى أكثر حين أعلن صدام حسين الربط بين الانسحاب العراقى من الكويت والانسحاب الإسرائيلى من الأرض المحتلة .

كان موقف المثقف اليسارى يختزل الموقف الأمريكى منذ الأربعينيات من القضايا

العربية ، ومن ثم ، كان أكثر وعياً من غيره بتصريحاته المتوالية التى كان يقصد بها التأثير – ضمن خطة محكمة – على المثقف العربى .. أن فيليب جلاب يستمع طويلاً إلى صديقه الأمريكى الذى يؤكد له أن الرئيس الأمريكى أعد خطة للربط بين فلسطين والخليج ولكن يتم ذلك بعد انتهاء الحرب ، وحين يسأله : متى ؟ ، يجيبه ساخراً :

– هذه خطة مؤكدة سيتم تنفيذها عندما أصبح أنا رئيس الولايات المتحدة الأمريكية .

وتنتهى حرب الخليج لصالح الحلفاء العرب والغرب ، ويصرح بيكر بأن شعوره الداخلى أن منظمة التحرير الفلسطينية لاتمثل الشعب الفلسطينى ، ويعود صوت المثقف اليسارى إلى هذا المنطق ساخراً من الموقف الأمريكى الذى يسعى إلى « الانحياز » للعرب والضغط العنيف على إسرائيل وهو موقف ليس جديداً .

وفى هذا الوقت يكون على الخطاب الرسمى أن يتحرك ، متمثلاً فى أنبغ رموزه ، حين ينبرى – فؤاد زكريا – ليرفض الربط بين الغزو العراقى والقضية الفلسطينية ، فالنظام العراقى عنده لم يدخل الكويت من أجل فلسطين ، وإنما من أجل أطماع مادية خالصة "، فإن فيليب جلاب يعاود تأكيد موقفه فى الرد عليه ، مندهشا من أن الحزب الذى ينتمى إليه (وكان قد اتهمه المثقف النفطى) لم ينكر ذلك ، وإنما القضية الأخطر هى العدو الخارجى الذى يتربص بالعراق والكويت ، ولايهمه العربى إلا من حيث هو فريسة لابد أن ينفرد بها .

ويعاود فؤاد زكريا مهاجمة تيار اليسار ، ، وينتهز فرصة رد نوال السعداوى على منتقديها الأمريكيين فى إحدى رحلاتها إلى الولايات المتحدة ، وكانت قد ردت على من يسأل لماذا لاتنسحب العراق من الكويت ؟ فقالت : ولماذا لاتنسحب إسرائيل من الأراضى الفلسطينية ؟ لوهنا يعود المثقف اليسارى ممثلاً فى فيليب جلاب ليوضح :

" أنه ليس من حق إسرائيل أن تدعى الدفاع عن حرية أى شعب بينما هى تحتل أراضى ثلاث دول عربية "(٩) .

ويثير المثقف اليسارى قضية زيف دعوة الكيل بمكيالين التى تتبناها ، أمريكا ، فهى فى حين تدعو صدام إلى الإنسحاب من امكويت ولاتجد ضرورة لإرغام إسرائيل الالتزام به فى ذلك الوقت ، وهى نفس الدعوة التى ينصب الخطاب الرسمى نفسه داعياً لها ومدافعاً عنها ، أن فيليب جلاب فى الرد على هذا المنطق يقول صراحة موجها حديثة إلى (الدكتور) زكريا ، يقول :

(هو يفترض أن كل من يطالب بالعدل إزاء الشعب الفلسطيني لابد أن يكون مؤيداً للعراق ، وكل من يتهم الولايات المتحدة الأمريكية بأنها تفرق فى المعاملة بين معتد وآخر إنما يسىء إلى العراق .

نحن أيها السيد الدكتور لانخشى من أن نسىء إلى العراق إذا أثرنا ضرورة معاملة العدوان الإسرائيلى مثل العدوان العراقى ، ونحن لم نخترع هذه الحجة للأسف فقد ذكرها كتاب ومعلقون سياسيون غربيون كبار ، من بينهم بعض كبار المسئولية فى الغرب ، وقد كانت الحجة من القوة بحيث أكد كل زعماء الغرب أن العدل سيأخذ مجراه ؛ لكن ليس قبل إخراج صدام حسين من الكويت أما موقفك فهو مدهش لأن رأيك .. هو أن الهيئات الدولية والغرب لاتكيل بمكيالين لأن الجريمة العراقية تختلف عن الجريمة الإسرائيلية ، فالأولى جريمة قتل تستحق الإعدام ، والثانية الإسرائيلية جريمة نشل (كيس نقود) تستحق ستة شهور فقط .

من الذى سيشكرك عن هذا الدفاع المجيد ..) [١٠] .

وهو يلمح هنا إلى أن الذى سيشكره - بالقطع - هم الأمريكان والجبهة العربية التى تمتد إلى الخليج وتنتهى فى أقطار عديدة فى الوطن العربى التعس فى ذلك الوقت .

ويتدخل فى هذه المعركة الذى يحدد فيها اليسار موقفه عدد كبير من كتاب (الأهالى) الجريدة الناطقة بلسان حزب التجمع ، ربما كان من أبرزهم د . فوزى منصور ومحمود أمين العالم ولطفى الخولى ..

وسوف نقتصر هنا على التوقف عند لطفى الخولى ، لأن موقفه - كمثقف ينتمى إلى اليسار - ينتمى إلى التغيير من الداخل ، أى أنه يعمل داخل المؤسسة الرسمية لا خارجها ، ووجه الأهمية أن موقفه تحدد وصيغ بالشكل الذى استطاع به أن يتصدى لمثقف ينتمى إلى الخطاب الرسمى أيضاً [١١] .

وكان أنشط مثقفى الخطاب الرسمى حينئذ هو إبراهيم سعده كمسئول عن الصحيفة الثانية فى مصر - الأخبار - وأكثر رموز هذا الخطاب عداءً للقضية الفلسطينية والفلسطينيين أنفسهم فى ذلك الوقت ..

ورصد كتابات إبراهيم سعده أثناء أزمة الخليج يرينا أنه لايخلو مقال له أو حوار معه من الهجوم على القضية الفلسطينية وأصحابها ، وقد بلغ هذا الهجوم مداه إلى درجة أنه أتهم الشعب الفلسطينى بالعمالة ، واختار له الدور الذى بلوره فى عنوان

مقالة عنيفة له بعنوان (الطابور الخامس) ، فراح يتحدث عن هذا الطابور الخامس - يقصد الفلسطينيين - على أن له تاريخًا حافلاً بالخيانة والتجسس للغير سواء فى الأردن أو لبنان ثم الآن فى الكويت ، وراح يردد أفكاراً بالية عن الشعب الفلسطينى الذى باع أرضه لليهود وهو الآن يبيع ولاءه لصدام فى الكويت .. إلى غير ذلك ، كما لم يتردد فى استعداء النظام المصرى ورئيس وزرائه على الفلسطينيين العاملين فى مصر .

وقد أنهى سعده مقالته المزرية بأن الحكومات والشعوب العربية تنبهت أخيراً إلى خطورة هذا الطابور الخامس الذى يأكل من خيراتهم انتظاراً للحظة التى يمسك فيها بخنجره ليطعنهم فى الظهر .

وقد كان أكثر من تصدى له لطفى الخولى ولأكثر من مرة ، إذ وضح أن النيل من قضية فلسطين الآن - كما يلاحظ - لم تعد قضية موقوفة على أحد الكتاب الرسميين وحسب ، وإنما أخذ يرددها عدد كبير منهم ، وبشكل يسىء إلى القضية أكثر مما يسىء إلى ممثليها ، وقد كان أول ترجيح انتهى إليه لطفى الخولى وأعلنه لتفسير هذا الموقف ، هو ما وضعه على شكل سؤال يحمل أجابته بشكل عفوى ، إذ راح يسأل لماذا يفعل ذلك المسئول الرسمى ؟

ومالبث أن طرح إجابته المحددة حين قال : أن الإتهام بالعمالة إنما هو « مجرد غطاء لما يدور فى كواليس " البيزنس " من مناقشات مشروعة وغير مشروعة بين بعض رجال الأعمال الفلسطينيين الذين يستثمرون فى مصر أموالاً تربو على ثلاثة آلاف مليون دولار وبعض رجال الأعمال المصريين الذين يدخلون فى دائرة صداقات الأستاذ إبراهيم سعده ولانوا إليه بالشكوى فما كان منه إلا أن قام بالواجب وأكثر ؟ » .

ويربط لطفى الخولى بين صاحب (الطابور الخامس) وبين أصحابه من المتحمسين للقطاع الخاص وحرية رأس المال وتدفقه عربياً وأجنبياً للاستثمار فى مصر .

بيد أن هذا كله يصل به المثقف اليسارى إلى حقيقة أخيرة يخفيها سعده ؟ وهى ، أن المطالبة بتصفية أعمال الفلسطينيين فى مصر من شأنه تقويض كل أسس وضمانات رأس المال فى مصر .

ويسرع لطفى الخولى هنا ليبرىء رجال الأعمال المصريين من الوطنيين أو المصريين الفقراء ، منتهياً إلى نتيجة بدهية لاتحتاج لبرهان فى هذا الزمن العربى ، حين يقول :

« أن القضية الفلسطينية هى قضيتهم المركزية » .

وبعد أن يسرد لطفى الخولى جهل كاتب جريدة (الأخبار) بالقضية الفلسطينية عاد ليوضح طبيعة قضية بيع الشعب الفلسطينى لأرضه ، وهى قضية مصطنعة سعى العدو لترويجها بيننا كذباً ، وراح يسأل هل هذا كلام سياسى مسئول برأس تحرير صحيفة أسبوعية كبرى مملوكة لمجلس الشورى ؟ يقصد صحيفة أخبار اليوم - ذلك لأن رأية بهذا الشكل يوحى بأنه الرأى الرسمى للنظام القائم - وهو ما يعمل به لطرح قضية عدد كبير من الكتاب والمثقفين الذين تخرجوا من مدرسة السادات السياسية المعادية للعرب .

كانت القضية عند الكاتب اليسارى إنه يجب أن يبين لنا صاحب الرأى فيما يكتبه فى الصحيفة (وهى هنا مملوكة لمجلس الشورى) هل يعبر عن نفسه فى هذا الموضوع شديد الحساسية أم يعبر عن الرأى الرسمى ؟

هل يتحدث برأى مستقل أم لايملكه ؟

ويفسر بعدها مايحدث أمامه من موقف الكتاب المصريين ، فمثقف مثل إبراهيم سعده لم يعرف السجن أو التشرد بسبب " موقف مبدئى من قضية جوهرية ما ، ومن هنا فإن الموقف الرسمى يختلف عن الموقف اليسارى صاحب القضية التى عانى من أجلها الكثير ، وإذا كان المثقف اليسارى يقف - كما يردد الإعلام الرسمى فى أية دولة عربية - فى معسكر (مرتزقة منظمة التحرير) ، إذن ، فى أى معسكر يقف مثقف مثل إبراهيم سعده الذى يبدو فى هجومه على المنظمة أنه ملكى أكثر من الملكيين .

وبهذا يصل إلى قضيته بشكل ساخر ، واضعاً خصمه فى خانة المرتزقة الرسميين ، وهم كثيرون الآن .

واللافت للنظر هنا ، طبيعة تعامل رموز قوى اليسار المصرى مع قضية فلسطين ، فالخطاب اليسارى فى حزب (التجمع) المصرى لم يشر قط إلى أن تحرير فلسطين كان من بين أهداف الغزو العراقى ، أى أنه " تعامل مع الربط بين فلسطين والخليج كمجرد آلية لكشف نوايا الغرب ، بل ذهب بعض الكتاب اليساريين فى هذا إلى درجة التصريح بأنه من ناحية الشرعية الدولية فإن القضية الفلسطينية هى الأولى بأعمال ذلك المبدأ بشأنها .

لقد كان التنبه إلى دور الغرب الإمبريالى يعكس تراثاً يسارياً مختزلاً فى الفكر اليسارى منذ عقود بعيدة .

ومن هنا ، لم تكن القضية قضية غزو العراق ، بقدر ما كانت قضية غزو الغرب حملاته المدبرة والمخططة سلفا لاخضاع الإرادة العربية .

وهو ما أكده بقية فصل الفكر اليسارى العربى فى مصر .

ثانياً :

وهنا نصل إلى موقف الحزب الشيوعى المصرى .

وأول مايلاحظ هنا أن موقف هذا الحزب لم يكن ليختلف عن موقف عديد من ممثليه سواء على مستوى التصريح الصحفى المعلن ، أو على مستوى التصريح الصحفى المحكوم بنــشرة سرية تصدر تباعًا من آن لآخر بشكل غير معلن ، وتوجه إلى الأعضاء .

وهذا الموقف السرى إنما يعكس وضوحًا ومصداقية أكثر من الموقف المعلن ، وهو مايعود إلى كون النشرة غير متداولة ، وكون قرارات الحــزب الرسمــية تنــشر فيها (بالنص) .

والملاحظ – أيضًا فى هذا السياق – أنه فى حين أدان الحزب الشيوعى المصرى الأقطار العربية المتواطئة مع الغرب ، فإنه وضع نصب عينيه ، فى كفة واحدة ، العدو الأمريكى والإسرائيلى معا ، وإن كان هذا المثقف اليسارى يرى أن العدو الأمريكى هو المحرك والمشجع الأول والوحيد لإسرائيل ، فكثيرًا ما كانت بيانات الحزب تنهى العبارة الأخيرة باسم السكرتارية المركزية للحزب بهذه العبارة :

(فلنوجه جهودنا .. ضد أمريكا وإسرائيل وأتباعهم) .

وهو مايشير إلى الوعى العالى الذى يتمتع به أصحاب هذا التيار فى مصر .

وثمة ملاحظة أخرى فى نفس السياق ، هى ، أن موقف الحزب الشيوعى المصرى لم يتكون فقط من موقفه الأساسى من العداء للغرب ممثلاً فى الإمبريالية الأمريكية ، وإنما ، أيضًا ، من المصير الذى كان يلاقيه الحزب الشيوعى العراقى على يد صدام حسين ، إذ أن هذا الأخير قد مثل بالحزب الشيوعى العراقى وزج بأصحابه إلى السجون ، وهو ماحرص الحزب الشيوعى المصرى على التعبير عنه خلال نشراته ، فلأكثر من مرة نجد فى نشرات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى المصرى بيـان بعنوان (انقذونا من ويلات الحرب والديكتاتورية (بيان الحزب الشيوعى العراقى فى نشرة "الانتصار" المصرية فى ١٩٩١/١/١٧) [١٢] .

ومهما يكن ، فمن المؤكد أنه لافارق كبير فى التنظيم أو الكادر الحزبى بين شرائح فكر اليسار المصرى ، اللهم إلا بعض الممارسات العملية ، العلنية أو السرية ، حسب

الظروف ، وعلى سبيل المثال ، فإن محمود أمين العالم كان قد عبر عن رأيه فى صحيفة حزب التجمع - الأهالى - وفى الوقت نفسه يعبر عن نفسه فى الإطار التنظيمى بنشرة الحزب الشيوعى المصرى على اعتبار أنه رئيس (للحزب الشيوعى المصرى) بشكل رسمى ، وهو ما يقال عن إبراهيم فتحى قنصوة رئيس حزب (العمال الشيوعى المصرى) ومحمد طاهر البدرى (رئيس الحزب الشيوعى الديموقراطى) .. وغيرهم .

وهو ما يصل بنا إلى موقف الخطاب السرى ، غير المعلن ، لليسار المصرى ، فى نشرته (الانتصار) ، لسان لحال الحزب الشيوعى المصرى .

منذ النشرات الأولى نجد موقف هذا الحزب واضحًا فى بياناته ، ففى افتتاحية إحدى النشرات الأولى يتحدث الحزب عن أسباب الأزمة وانعكاس أحداثها على الواقع العربى ، غير أن نبرة التركيز على الإمبريالية الغربية الأمريكية بوجه خاص تبدو أعلى من غيرها ، فالوجود العسكرى الأمريكى " أصبح يمثل خطرًا داهمًا على الشعوب العربية " بما يمثله من استعمار جديد ، فهذا الحشد الأمريكى الهائل لم يأت إلا "لخدمة الإمبريالية الاستراتيجية فى المنطقة والتى تريد أن تضمن السيطرة الكاملة على منابع النفط وتأمين تدفقه وعوائده " وتتحدد النتيجة السلبية الثانية على هذا النحو :

(تحويل أنظار العالم عن الانتفاضة الباسلة الفلسطينية ، وكذلك عن جرائم إسرائيل ، بل أن الأمر قد وصل بإسرائيل إلى الحديث علانية وبلا خجل عن احتلال الأردن لتأمين حدوده ، كما أن هذا الغزو أعطى لإسرائيل فرصة ذهبية للخروج من العزلة الدولية وتصويرها للعالم أنها لم تعد(مصدر للخطر فى منطقة الشرق الأوسط) [١٣] .

حقبة النفط

وحول تحليل حقبة النفط وأبعادها (٧٤ - ١٩٩٠) أسهب الحزب فى نشراته التالية حول تطور سياسة أمريكا الرئاسية منذ كارتر بهدف واحد ، هو ، أحكام السيطرة العسكرية والاقتصادية على الأقطار العربية ، فى مناخ عربى لا نكاد نجد فيه بصيص أمل قط اللهم إلا فى تظاهرات (الانتفاضة) التى تمثل الفعل العربى الوحيد ضد مايحدث .. فبعد نكسات كامب ديفيد والحرب العراقية - الإيرانية وغزو لبنان وغيرها من الأحداث ظهر منذ عام ١٩٨٧ الانتفاضة الفلسطينية التى ضربت المثل بقدرة الشعب على مناطحة قوى الاستعمار الاستيطانى " الذى يعتمد على

الاستعمار الأمريكى الجديد ، وهو مايتكرر كثيراً فى النشرات ، ويتركز لدى بيان السكرتارية المركزية للحزب الشيوعى المصرى فى هذه الحقبة .

وفى المؤتمر الثامن والعشرين للحزب الشيوعى السوفيتى يصدر الحزب الشيوعى المصرى بياناً آخر عن أثر هذا التجديد على بنية الأحداث ، وينتهى الحزب المصرى إلى عدة أهداف ، يتحدد الهدف الخامس منها على هذا النحو :

(إعادة التذكير بالانتفاضة الباسلة للشعب الفلسطينى البطل ومساندتها بكل الوسائل والتصدى لحملات التشهير التى يتعرض لها الشعب الفلسطينى) (١٤) .

أن الحزب يذكرنا بأهداف المرحلة من الحث على الانسحاب العراقى وانسحاب القوات الأجنبية وتأكيد افتقاد الشرعية الدولية والديموقراطية الداخلية وما إلى ذلك ، لكنه ، يركز – بشكل تتابعى – على حركة الانتفاضة الفلسطينية كأكثر ومضات زمننا إيجابية فى حقبة النفط ..

وفى البيان التالى يدعو الحزب الشيوعى المصرى إلى اتخاذ كل القوى ضد الغزاة الأمريكيين الذين يتواطئون مع إسرائيل فى صراحة وبدون مواربة .

الانتفاضة وإسرائيل

وعلى هذا النحو ، يقترب الفهم من المصلحة المشتركة بين أميركا وإسرائيل التى تشير ، فى التحليل الأخير إلى حقيقة هامة ، هى أن إسرائيل هى الرابح الأول من هذا الوجود الاستعمارى المسلح وقد ضمنت وجود درع أمريكى قريب مباشر وفعال وكاف لحمايتها لدى أية مواجهة مع العرب " .

وبعد أن يستعرض البيان الواقع فى نهاية أغسطس على الصعيد العالمى والصعيد العربى ، تتمهل إلى تكرار أن هذا الزلزال قد كشف الحقيقة الهشة والرثة للأنظمة الخليجية جميعاً ، يلخص ماتريده بشكل مباشر بأن :

(هذه الأحداث قد وجهت ضربة عنيفة لانتفاضة الشعب الفلسطينى الباسلة) .

ولايلبث البيان أن يتمهل عند الخطر الحقيقى الذى يهدد الانتفاضة :

(.. ولكنه وإن كان من الممكن تجاوز انحناءه كهذه فى مسيرة الانتفاضة ، فإن الأمر الأكثر خطراً هو الوجود الأميركى العسكرى فى الأراضى السعودية والخليج الذى قدم درعاً واقياً لإسرائيل ، لقد آن لإسرائيل أن تشعر بالأمن والطمأنينة إذا

تحتشد وعلى مقربة منها القوى العسكرية الكثيفة لحليفتها .. وحاميها .. الاستعمار الأمريكى ، ذلك الحليف الذى انتهك كل الأعراف والقوانين الدولية وتحدى قرارات مجلس الأمن والأمم المتحدة،وداس على حقوق الإنسان دفاعًا عن ربيبته إسرائيل [١٥]) .

المذبحة والعدو

وهذا المعنى الناضج لفهم الموقف الإسرائيلى الحقيقى ، وتجرؤ إسرائيل فى ارتكاب جرائمها ضد الفلسطينيين يتردد كثيراً فى بيانات السكرتارية المركزية للحزب الشيوعى المصرى ، فحين تحدث مذبحة القدس ضد الفلسطينيين العزل فى الأرض المحتلة ، يصدر الحزب بيانه الجديد ليؤكد طبيعة العلاقة بين أجزاء مذبحة والباعث ورائها ، فالحامية الأمريكية هى التى تمد اليهود الآن بكل بواعث العدوان ضد الفلسطينيين ، نقرأ فى بيان ١٠ أكتوبر الفقرة التالية :

(إن حزبنا يؤكد مجدداً مواقفه ضد العربدة الصهيونية التى تمارسها إسرائيل تحت مظلة الحماية الأمريكية ، وباطمئنان كامل إلى خروج مصر أكبر الأقطار العربية من المواجهة واستمرار تمسكها باتفاقية كامب ديفيد) [١٦] .

ويتمهل البيان أكثر عند الديموقراطية التى أن تخصنا بها تستطيع شعوبنا أن تخرج من تحت سيطرة القوى الداخلية التى تعرف حركة الشعوب للتصدى للقوى الخارجية ، وينتهى البيان بهذه العبارة :

(إن الحركة الديموقراطية والوطنية والجماهير المصرية والعربية ، مطالبة بممارسة كل أشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والإمبريالية .... و .....) .

والجدير بالذكر أن عدم الربط بين قضية فلسطين والخليج لم يتسلل إلى فهم الحزب الشيوعى المصرى بدون التنبه إلى خطورته ، ولأهمية هذه القضية على مستقبل المنطقة العربية وليس القضية الفلسطينية وحدها فإن بيانات الحزب ومنشوراته تعرضت لها لأكثر من مرة ، ويغرينا التفصيل الدقيق لرأى اليسار المصرى (الحركة) هنا لنقل هذه الفقرة :

(يقول صدام حسين أن غزو الكويت هو الطريق لتحرير فلسطين ، ولهذا فإنه يشترط لتنفيذ قرارات الأمم المتحدة ، أن تنفذ كل القرارات بما فيها القرارات الخاصة بالقضية الفلسطينية وانهاء الاحتلال الإسرائيلى ، وهو بهذا الطرح استطاع أن يحدث انقساما وبلبلة فى الصفوف العربية لما يبدو فى هذا الحديث من منطق ولكنه منطق

أعرج لأن العدوان والاحتلال الإسرائيلى لايبرر غزواً واحتلالا عراقيا لبلد عربى ، ولكننا من ناحية أخرى نرفض الحجج الأمريكية ، التى ترددها الإدارة الأمريكية والنظام المصرى إلى حد كبير ، وهو أن تبدأ بتحقيق الانسحاب العراقى من الكويت ثم نبحث بعد ذلك القضية الفلسطينية ، نحن نطالب الاستفادة من الإجماع العالمى الذى تحقق لإدانة العدوان العراقى لبيان أن هناك عدواناً آخر مضى عليه عشرات السنين .. و) .... فإنه لابد من الضغط لإثارة القضية الفلسطينية ، والمطالبة بالانسحاب الإسرائيلى من الأرض المحتلة وتقرير حق الشعب الفلسطينى فى تقرير مصيره وإقامة دولته).. (١٧) .

وهذا الموقف كان يعنى عند الحزب أن إسرائيل والولايات المتحدة إنما تستفيدان من الموقف لصرف الأنظار عن الانتفاضة الفلسطينية .

ويلاحظ أن موقف الحزب لم يتغير بعد إعلان الحلفاء الحرب على العراق وتدمير المدن العراقية ، إذ تعمق مفهوم أن الخطر الحقيقى ليس فى حلف الرئيس العراقى – وإن لم ينكر ذلك – وإنما قبل ذلك لدى الصياد الذى أفلح فى أن يسقط مثل هؤلاء الحكام فى مصيدته ، ومن هنا ، فإنه بعد العدوان الأمريكى كان يكرر الحزب ضرورة الربط الدائم بين الانسحاب العراقى والانسحاب الأمريكى لايقاف الحرب ، وليس إدانة صدام وحده وإنما (العدوان الأمريكى الصهيونى الأطلسى) أيضاً ، ثم عدم التردد فى إدانة الأجهزة الحكومية فى مصر لأنها (تكاد تنطق باسم أكثر الدوائر عدوانية فى أمريكا وإسرائيل) . (١٨) .

وهذا المعنى يتردد فى نداءات كثيرة بعد ذلك .

المشروع الأمريكى والإسرائيلى

فى هذه الفترة يصدر أعنف بيانات الحزب ، وهو يربط بين المشروع الأمريكى والمشروع الإسرائيلى فكلاهما يهدف إلى ضرب القضية الفلسطينية ، والقضاء على منظمة التحرير الفلسطينية ، وضم الضفة الغربية وغزة نهائياً لإسرائيل وتوطين اليهود فيها ... (١٩) .

وعلى ذلك ، فإن المشروع المضاد هو المشروع العربى الذى يحول بين تحقيق هذه القوى لأهدافها ..

وهو المشروع الذى فصله الحزب كثيراً ، ومما سبق ، يبدو واضحاً أن اليسار المصرى ، سواء أكان فى جانبه المعلن – حزب التجمع المعلن أو الحزب الشيوعى

السرى أو بعض المنتمين إليه وإنما يتخذ موقفًا محدداً من إدانة الغزو سواء العراقى - أو الأمريكى ، ورفض التدخل الأمريكى (الأطلسى) فهو لايخدم غير العدو الإسرائيلى ، مع التأكد فى كل مرة من ضرورة الإفادة من دعوة صدام حسين للانسحاب من الأرض المحتلة بأن أنكر المثقف اليسارى هذا الموقف العراقى .

إن الإشارة الدائمة إلى الخطر الإسرائيلى على الانتفاضة كان يتكرر فى كل الدوريات والنشرات التى تصدر عن هذا التيار .

وقد كان ذلك يخفى - فى الواقع - تخوفًا قديما صح التحقق منه ، وهو ، أن العدو الحقيقى هو العدو الأمريكى الإمبريالى .

وهو الذى تأكد - فيما بعد - سواء فى عقد الاتفاقات الأمنية الجانبية مع دول الخليج ، أو تضييق الفرص على الوفد الفلسطينى فى (مدريد) أو المؤتمرات التالية فى شتى أنحاء العالم [٢٠] .

الهوامش

(١) التقرير الاستراتيجى ، جريدة الأهرام ، القاهرة ١٩٩٣

(٢) الجارديان ، البريطانية فى ١٩٩١/٣/٤ أيضا : لوموند ديبلوماتيك ، الفرنسية فى ١٩٩٠/٤

(٣) انظر : أعداد جريدة الأهالى ، القاهرة ، إبان أزمة الخليج بين عامى ١٩٩٠/٨٩

(٤) السابق

(٥) السابق

(٦) جريدة الأهرام ١٩٩١/٣/٦

(٧) جريدة الأهرام ١٩٩١/٣/١٤

(٨) أخبار اليوم ، أكثر من مره إبان الأزمة .

(٩) الأهالى السابق ، ٢ أكتوبر ١٩٩٠

(١٠) مجلة الدراسات الإعلامية ، القاهرة ١٩٩٤ ص ٨٩ .

(١١) انظر الملاحق ، المرفق .

(١٢) الملاحق .

(١٣) الملاحق .

(١٤) الملاحق .

(١٥) الملاحق .

(١٦) الملاحق .

(١٧) الملاحق .

(١٨) الملاحق .

(١٩) الملاحق .

(٢٠) الملاحق .

القسم الثالث

الملاحق

١ – ثبت المصطلحات .

٢ – مقدمة كتاب د . عبد الرحمن بدوى

٣ – وثائق اليسار .

ملحق (١)
ثبت المصطلحات

المصطلح

المصطلح هنا هو إدارة منهجية تكون مهمتها الأولى تحديد المفهوم المراد التعامل به ، ومن خلاله يمكن ضبط المعنى العام (للخطاب) الذى يريد الكاتب تأكيده .

وهو هنا يصدر عن مرجعية ترتبط بالقضية المراد التعامل معها فى المقام الأول وليس من خارجها ، ومع أن المصطلح يكون ضمن التوجه البنيوى الخاص بالمؤلف ، بالشكل الذى يريد التعامل به ، فإن المؤلف نفسه لايستطيع تجاهل المرجعية التى يتنمى إليها هذا السياق العام أو الخاص ، لكن حين يتعامل به يكون واعيا أكثر للسياق المعاصر الذى يعمل فيه ، وبهذا ، فإنه يستطيع أن يفرق فيه بين سياق وسياق حتى لو اضطره الأمر إلى إعادة نحت المصطلح فى الأثر العام بحيث يتوجه به إلى (خطابه) الرئيسى وهو ما يعنى - ببساطة - أن المرجعية هنا تكون نابعة من الموضوع المراد التعامل معه لا الإحالة إلى موضوعات خارجية وعلى هذا تظل المهمة الرئيسية للمؤلف إكمال الفهم (الحكمى) وليس العام عبر التحلى وليس - بالضرورة - التصنيف العلمى ويهمنا أن نعود فنكرر أننا لا نتجاهل (التعريف) الأول الذى نجده فى كثير من المعاجم ودوائر المعارف ، ولكن إحالتنا تكون من الواقع قبل كل شىء ، ثم ضبط المصطلح فى السياق الفكرى الذى يراد منه به أن يضيف إلى ما يريد أو يؤكد ماذهب إليه ونحب أن نضيف أن هذه المصطلحات ليست غير إكمال العديد من المصطلحات داخل الدراسة ، فكثيرا ما استخدم المؤلف مصطلحات أخرى حاول توظيفها لفكره ، فكتابة المتن فى إطار (الخطاب) الخاص بصاحبه - وخاصة الفكرى منه - هو الذى يحدد هذا المفهوم أو ذاك ، دون أن يكون الجانب الذاتى مسيطرا ، وفى الوقت نفسه ، دون أن ينتقل المؤلف إلى سياق مغاير ويحاول هناك أن يلعب فى غير ملعبه .

ومن ثم ، فهذه المصطلحات أقرب إلى المفاهيم التى تعين فى فهم المتن وتتبع سياقه سواء على المستوى الرأسى أو الأفقى .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

(الأمر بالمعروف) هو الإرشاد إلى المراشد المنجية والنهى عن المنكر ، هو الأجر عما لا يلائم فى الشريعة ، وقيل (الأمر بالمعروف) إشارة إلى مايرضى الله تعالى من (أفعال العبد وأقواله) والنهى عن المنكر تقبح ما تنفر عنه الشريعة وبغضه ، والأمر أيضا فى اصطلاح الصوفية يطلق على عالم الغيب أو عالم الملكوت الذى وجد بلا مادة ولا مدة .

الوعى

هو المعرفة والإدراك والتنبيه والفهم للنفس وللعالم الخارجى ، وللانتماء الاجتماعى ، وينتج عن التأمل للعالم الموضوعى والعمل والفعل الاجتماعى بكل أوجهه .

ويؤدى الوعى إلى اتخاذ مواقف فردية وجماعية أى أن عملية الوعى مرتبطة بالسلوك ، وتلعب اللغة دورا مهما فى عملية الوعى أما فى علم النفس فيستخدم بمعنى الشعور وهناك الوعى وهو حالة اليقظة ، واللاوعى وهو اللاشعور فى حالات النوم والاغماء ، أما أشهر أنواع الوعى فى السياسة فالوعى النقدى والوعى الطبقى .

العلمانى

للعلمانى أكثر من مفهوم فعلمانى فى المصطلح الكنسى هو الشخص الذى لم يأخذ درجة الكهنوت وليس راهبا .

ويطلق عليه هذا اللفظ أو الاسم داخل الكنيسة تميزا له عن الشخص الكاهن أو الراهب .

أما علمانى بالشكل العام فهى تعنى إقامة أسس ونظام المجتمع من خلال القواعد المدنية والاجتماعية ، دون تلك الدينية ويحصر فى الجانب الدينى ، فى الممارسة الفردية الخاصة ، دون الدور السياسى والاجتماعى فى مصر ، فهو الذى يمكن أن نجده – حسب التعريفات التاريخية الشائعة – هو المثقف العلمانى فى الفترة الليبرالية فى مصر بين ثورتى ١٩٥٢/١٩ وتنصرف إليه بعد هذا التاريخ فى حالات محددة ، فالفترة التى سبقت ثورة ١٩٥٢ كانت تسعى لانعكاس لليبرالية الغربية ، وإذا كانت الليبرالية الغربية تمثلت فى سياق مغاير ، فإنها أخذت عندنا – فى السياق الخاص بها – دلالات

أخرى ، ويمكن أن يكون أكثر تعبيرا عنها فى مصر أحمد لطفى السيد والأجيال التالية له التى التزمت فكره ، وهو مانجده فى التيارات الفكرية التى امتدت - بشكل ما - إلى نهاية القرن العشرين .

البروتستانية

تأسس فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى إثر بدأ حركة مارتن لوثر مسيرة الإصلاح الإنجيلى. وقد ظهرت هذه التسمية فى مدينة شباير فى فبراير ١٥٢٩، عندما قدم العلماء والنبلاء اللوثريون احتجاجا رسميا فى المجمع الامبراطورى المنعقد وقتها ضد القوانين التى تحد من حريتهم فى ممارسة عقيدتهم الجديدة .

وقد تسللت إلى مصر فى فترات تاريخية معينة ، وزاد ممثليها مع الوقت ، غير أن تأثيرهم ظل محدوداً بالتأثير الشعبى .

أرثوذكسى

تعنى مستقيم الرأى أو العقيدة ، والأرثوذكسية هى إيمان الكنيسة الواحدة قبل أن تنفصل الكنيسة الكاثوليكية فى مجمع خلقيدونية عام ٤٥١ ميلادية ومازالت الأرثوذكسية تعنى إيمان الكنائس الشرقية .

إكليروس

هم رجال الدين المسيحى من أساقفة (أكبرهم البابا) وقمامصة وقسوس وشمامسة وهم يلعبون دوراً دينياً كبيراً فى الكنيسة .

البابا

هو البطريك ، أى رئيس كافة الرتب الكنسية وهو رئيس الأساقفة وليس شرطاً أن يكون البطريرك هو البابا .

السلفى

والسلفى ليس بالضرورة هو الرجعية الظلامية ، فليس كل عودة للسلفية هنا هو طمسا للعقيدة فى أقصى درجات الوعى ، أو للذات فى أقصى درجات الإيجابية ، ولكن السؤال الأهم من هذا كله حين نعرض للسلفية فى الحاضر فنسأل ، فى عودتها (هل) هى نكوص عن الحاضر وهروبا منه ، أو موقفا إيجابيا يبحث فى التراث عن الظلال التى تحمى الإنسان العربى المعاصر من وهج الأزمات المتوالية ، فى الحالة الأولى تظل السلفية هنا سلبا ، كما تقصد ، وفى الحالة الثانية تتحول إلى الإيجاب ،

وحينئذ نكون قد أقمنا خلالها وعيًا انعزاليا عن روح العصر وتأكيدًا للوعى (الممكن) وإعادة إنتاج القوى الدينية المستنيرة ، واستقبال رياح التغيير بوعى العصر لا هروبا منه والسلفية كثيرا ما تؤخذ الآن على أنها النزعة الماضوية ، التى تعتبر الماضى هو النموذج والمثال الأفضل وتنادى بمحاكاته وهذا مفهوم يؤدى بشكل خاطئ تماما لتطور المصطلح فى سياقه الحديث .

الأصولية

تعنى التفسير الحرفى والنصى للكتب السماوية ، حيث تفسر معظم الآيات على عموم اللفظ ، لاعلى خصوص السياق ، وهى أيضا الاتجاه الذى يحكم الكتب السماوية ، باعتبارها المرجع المطلق لكل شئون الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية .

الأقباط

هو الاسم الذى كان يطلق على سكان مصر قبل الفتح العربى ، وهم فى الأغلب الأعّم السكان الأصليّون لمصر ، إلا أنه انصهر فيهم بعض من المنحدرين من أصل يونانى وروماني ، وكانو جميعا من المسيحيين أتباع كنيسة القديس مرقص ، وكلمة قبطى مأخوذة من اللفظة الإغريقية « أيغوبتى » ومن اللفظة الرومانية « أغيبتى » التى تعنى سكان مصر ، وعندما فتح العرب المسلمون مصر (٦٤٠م) ، أسلم عدد كبير من السكان وانصهروا مع العرب القادمين ، وصارت كلمة قبطى بعد ذلك تطلق على من احتفظ بمسيحيته ، ولا يوجد إحصاء موثوق عن عدد الأقباط فى مصر فى الوقت الحاضر .

وللأقباط كنيستهم الخاصة ، والتى تسمى الكرازة المرقصية ، نسبة إلى القديس مرقص ، المدفون حاليا بالكنيسة المسماة باسمه فى القاهرة ، وتمتد السلطة الدينية للكنيسة المرقصية إلى الحبشة ، وبالتالى فإن الأحباش أيضًا من الأقباط ، وأن كانوا من غير المصريين ، وقد تأسست الكنيسة المرقصية عام (٤٥١ م) وهى بذلك تعد من أقدم الكنائس الأرثوذكسية .

وقد نشأت فى مصر فى عصور متأخرة بعض الطوائف المسيحية غير القبطية ، وأهمها الكاثوليك التابعون لسلطة بابا روما وكذلك البروتستانت وذلك بتأثير الإرساليات الأجنبية التبشيرية خاصة منذ بداية هذا القرن .

ولقد صمد الأقباط مرارا فى وجه اضطهاد الأباطرة الأرثوذكس فى القسطنطينية أما العرب فقد عاملوهم – إلا فى فترات محدودة – بالحسنى ، وأبقوا على حرياتهم وحقهم فى الاحتفاظ بمعتقداتهم وممارسة شعائرهم بل منحوهم بعض الامتيازات .

ومعروف عن الأقباط مواقفهم الوطنية ، ووقوفهم ضد أى قوة أجنبية ، وضد أى قوة أجنبية ، وضد محاولات التفرقة بينهم وبين المسلمين فى مصر وعزلهم كأقلية لها وضعها الخاص ، كما حاول الاستعمار ذلك أكثرة من مرة .

الليبرالية

لم يتبلور مصطلح الليبرالية فى السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين فى إعطاء تطوره وشكله الأساسى وطابعه المميز وباختصار شديد ، وعبورا فوق تاريخ المصطلح ، فالليبرالية فى الفكر المعاصر هى الليبرالية كما تظهر فى الفكر السياسى المعاصر تتمثل فى نزعتين :

فالنزعة الأولى تحرص على أن يبقى للعدالة والمساواة شأنا هاما دون أن يطغى عليهما التزامنا بالحرية ، وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلا ملحوظا لتحقيق هذه الغاية .

والنزعة الثانية تصر على إعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذى سمح به لوك .

وتمثل آراء الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز النزعة الأولى ، بينما يمثل آراء زميله فى جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية ، وقد بدا تأثير كانط وروسو واضحان فى فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتدادا لفلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتدادا لفلسفة لوك السياسية .

سلطة

هى كل ما يحدد سلوكا أو رأيا لاعتبارات خارجية عن القيمة الذاتية للأمر أو للقضية المعروضة ، وتطلق على الشخص الحجة وهو كل من يصبح مصدرا يعول عليه فى رأى وعلم معين مثل حجة الإسلام الغزالى بيد أن من أقدم صورها فى تاريخ البشرية السلطة الأبوية التى ضاقت شيئا فشيئا وحلت محلها سلطة شيخ القبيلة ، ثم سلطة حاكم المدينة ، وخضع الفرد اليوم بوجه خاص للدولة .

كاثوليكية

مجموعة التعاليم المسيحية للكنيسة الرومانية وتتميز خاصة بدعم سلطة الكنيسة ، وعلى رأسها خليفة بطرس الرسول وهى سائدة فى أوروبا اللاتينية وأواسط أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وكندا الفرنسية .

تصوف

يمكن فهم المصطلح على أكثر من مستوى إلى جانب مانجده فى المتن فعلى المستوى السيلكوجي : حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى أما على المستوى الفلسفى ، فهو حالة نفسية تعول على الخيال والعاطفة أكثر مما تعول على العقل والتجربة الحسية أما على المستوى الدينى ، فهو علم القلوب الذى يبحث فى أحوال النفس الباطنة ، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد ويؤدى إلى الاتصال بالعالم العلوى : « التصوف تصفية » القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ، ومجانية الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة » كما نجده عند الجرجانى والتعريفات بيد أنه فى الإسلام لابد أن نفرق بينه وبين السفسطة بيد أننا نستخدمه فى المتن هنا على أنه ، يمثل عدة محاور أهم هذه المحاور عندنا ، هو الآية الكريمة التى تتلخص فى : (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) أى تصفية التصوف بمعناه المتخلف من كل الشائبات أو كل المعانى الميتافيزيقية أو التى ترى أن الانعزال أو البعد عن الناس أو الدروشة هما التصوف وإنما الفعل الحقيقى بمشاركة الناس والقيام بدور إيجابى تؤكده الآية الكريمة ، وبهذا المعنى يمكن أن نجد أن المثقف المعاصر والحديث فى عالمنا العربى ليس غير الوجه المضئ للصوفى القديم .

المنهج المقارن

هو مقابلة الأحداث والآراء بعضها بعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة ، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية ، يقول ابن خلدون : « إن الباحث يحتاج إلى العلم بإختلاف الأمم والبقاع والأمصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق والخلاف ويعلل المتفق منها والمختلف » مقدمة .

المنهج التاريخى

هو منهج يعتمد على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى ودعامة الحكم القوية فيتأكد من صحتها ، وفهمها على وجهها ، ولا يحملها أكثر من طاقتها ، وبذا يستعيد الماضى ويكون أجزاءه البالية ويعرض منه صورة تطابق الواقع ما أمكن .

العولمة

هى إدارة للهيمنة الأمريكية - تحديدا - وفى الوقت نفسه نفى للخصوصيات وإقصائها ، وهى بهذا تحاول أن تفرض سيطرتها على الثقافات الأخرى لأحتوائها بما يوفر لها السيطرة الكاملة .

وهذا المصطلح بدأ فى الظهور مع انتهاء الحرب الباردة ، وإختفاء الكتلة الشرقية بتحليل الاتحاد السوفيتى السابق ، وبدأت عملية جديدة يستبدل فيها بالثورة الصناعية فى شكلها التقليدى منذ منتصف القرن الثامن عشر شكلا آخر يعبر عن نفسه الآن بهذا التطور التكنولوجى ومعالجة المعلومات والانتقال من اقتصاد قديم معروف إلى احتكار جديد (احتكار سوق) يروج له بدأب ، وأسهم فى هذا اتساع المد المعلوماتى (العنكبوتى) فى كل أطراف الكرة الأرضية لتأكيد قيم العولمة بمفهومها الجديد ، ومع أن شكلا من أشكال العولمة عرف من قبل إبان محاولة الإنجليز فرض (عولمة) خاصة منذ بداية القرن الماضى والعمل حثيثا على (نجلزة) العالم ، فإن الأمر اختلف مع تبلور الشكل الجديد إلى (أمركة) العالم بقصد الهيمنة عليه سواء من التقنية التى تبدأ من الثقافات ووسائل الإعلام لتصل إلى آخر ما وصلت إليه المعالجة المعلوماتية فى صورتها الأخيرة ، فبدأ الطموح الأمريكى ينتقل بسرعة من الإعلام إلى السياسة إلى الاقتصاد بما لا يترك مكانا فى الأرض بعيدا عن هذه المؤثرات .

والعولمة - كما يفهمها أحد مفكرينا - عابد الجابرى فى ندوة العولمة بالكويت فى شتاء ١٩٩٧ - تعنى معناها اللغوى : تعميم الشىء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله . وهى تعنى الآن ، فى المجال السياسى ، منظورا إليه من زاوية الجغرافيا (الجيوبوليتيك) العمل على تعميم نمط حضارى يخص بلدا بعينه ، هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات ، على بلدان العالم أجمع ، ليست العولمة مجرد آليه من آليات التطور «التلقائى» للنظام الرأسمالى بل أنها - أيضًا - وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبنى نموذج معين ، وبعبارة أخرى ، فالعولمة ، إلى جانب أنها تعكس مظهرا أساسيا من مظاهر التطور الحضارى الذى يشهده عصرنا ، هى أيضا أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته ، وقد حددت وسائلها فى عديد من الأمور التى

لا يجب أن تغفل عنا ، فبدلا من الحدود الثقافية الوطنية والقومية ، تطرح أيديولوجيا العولمة « حدودا » أخرى غير مرئية ترسمها الشبكات العالمية قصد الهيمنة على الاقتصاد والأذواق والفكر والسلوك .

بديهى هنا أن العولمة Globalization ليست هى العالمية Universalité uni-versalisme, كما نعرفها .

الكنيسة القبطية

إن الكنيسة القبطية ليست مؤسسة دينية أو مجتمع أو طائفة أو هيئة فقط ، وإنما أيضا هى كيانا روحيا وكلمة كنيسة جاءت من أصول لغوية قديمة منها الآرامية ، وقد ترجمت إلى اليونانية بمعنيين :

الأول : سيتايوجى أى مجمع ، وهى تفيد الوطنية والجماعة والاجتماع .

والثانى : إكليسيا ، أى جماعة مدعوة لتكون واحدا .

والمعروف أن الكنيسة القبطية من أقدم كنائس العالم ويعود إليها بلورة العديد من المفاهيم فى الفكر اللاهوتى والعقيدة ، كما أسست الرهبنه فى بداياتها الأولى .

ملحق (٢)

مقدمة كتاب د . عبد الرحمن بدوى *

" دفاع عن القرآن ضد منتقديه "

لقد تعرض القرآن الكريم باعتباره الركيزة الأساسية للإسلام لهجمات كثيرة من الذين كتبوا ضد الإسلام ، سواء فى الشرق أو فى الغرب وكان ذلك بدءًا من النصف الثانى للقرن الأول الهجرى / السابع الميلادى ، حتى الآن .

ولقد بدأ يوحنا الدمشقى حوالى (٦٥٠ - ٧٥٠م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن ثم تبعه فى ذلك « إثيوميوس زيجابنيوس » فى كتابة « العقيدة الشاملة » .

ولكن أول هجوم مفصل على الإسلام كان فى أعمال نيكيتاس البيزنطى فى مقدمة كتاب « نقد الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمديين المسلمين » ولانعرف شيئًا عن حياته سوى أنه ذاعت شهرته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر حيث كان مجادلاً لاذعًا ضد الإسلام وكذلك ضد الكنيسة الأرثوذكسية بأرمينيا « نقد خطاب ملك أرمينيا » وكذلك ضد الكنيسة الكاثولوكية فى روما « علم القياس الأساسى » .

ولكن أكبر هجوم جدلى على القرآن والإسلام هو ما قام به امبراطور بيزنطة جان كانتاكوزين فى كتابيه « ضد تمجيد الملة المحمدية » ، « ضد الصلوات والتراتيل المحمدية » كان هذا الهجوم فى الشرق وباللغة اليونانية ، وهناك هجوم على القرآن باللغة السريانية والأرمينية والعربية .

وبسقوط القسطنطينية فى يد المسلمين (١٤٥٣) ، توقف الهجوم البيزنطى على القرآن والإسلام ، وتولت أوربا المسيحية الأمر من بعد ، فبدأ الكاردينال نيقولا دى كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) مسيرة الهجوم الجديدة ، وكان وبتوجيه من البابا بيوس

الثانى كتب نيقولا كتاب « نقد وتفنيد الإسلام » وكذلك رسالة هجاء فى القرآن تحت عنوان « غربلة القرآن » وقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة كتب :

فى الكتاب الأول زعم إثبات حقيقة الإنجيل استناداً إلى القرآن ، وفى الكتاب الثانى عرض وتوضيح للمذهب الكاثوليكى وفى الكتاب الثالث زعم بعض التناقضات فى القرآن وقد نشرت هذه الكتب مطبعة بلياندر فى بال بسويسرا سنة (١٥٤٣) .

وقام عدد من الآباء الدومينيكانيين والجزويت بنشر كتب هاجموا فيها القرآن والإسلام ومنهم :

– دنيس لوشارترو فى كتابه « فى مواجهة الخداع المحمدى » كولونيا (١٥٣٣) .

– الفونس سبينا فى كتابه « التحصين الإيمانى » ليم (١٥٢٥) .

– جان دى تيريكر يماتا فى كتابه « بحث للرد على الأخطاء الرئيسية الخادعة لمحمد » روما (١٦٠٦) .

– لويس بيبوس فى كتابه « الإيمان المسيحى الحقيقى ضد المحمديين » بال (١٥٤٣) .

– ميشيل نان فى كتابه « الكنيسة الرومانية اليونانية فى الشكل والمضمون للدين المسيحى ضد القرآن والقرآنيين دفاعًا وبرهانًا » باريس (١٦٨٠) .

ولكن أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام ماكتبه « لوودفيجوماراتش » (١٦١٢ – ١٧٠٠) فى كتاب « عالم النص القرآنى » نشر فى بادوا سنة (١٦٩٨) ، وهو كتاب فى مجلدين فى الحجم الكبير عنوان المجلد الأول « مقدمة فى دحض القرآن » ، وقد نشر هذا الكتاب متفرقًا فى أربعة أجزاء سنة (١٩٦١م) ، وفية تناول ماراتش حياة محمد حسب المصادر العربية ، وتناول المجلد الثانى النص العربى للقرآن مع ترجمة لاتينية وشرح النواحى الغامضة فى النص ثم نقده وتفنيده ، وكان ماراتش يعرف السريانية والعربية والعبرية .

ولقد كتب نالينو دراسة حول مصادر المخطوطات العربية التى قام عليها عمل لوبوفيجو ماراتش حول القرآن ، ويمكننا القول أن عمل ماراتش هذا كان الأساس ، ونقطة الانطلاق للدراسات الجادة فى أوروبا عن القرآن ، وهو عمل حافل بالأخطاء

والمجادلات السانجة اللامعقولة ، وللأسف تكررت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات في كل الدراسات المتصلة بالقرآن ، والتى قام بها المستشرقون الأوروبيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب ماراتش حقًا ، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل ما فى وسعهم ليبدو موضوعيين فى كتاباتهم وفى جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية ، وأكثر تدقيقًا فى المنهج اللغوى ، لكن دون فائدة ، ذلك لأن الدوافع الداخلية التى تضطرم بالحقد فى قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبى الإسلام ظلت كما هى بل ازدادت تأججًا .

وبرغم أن هؤلاء الكتاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا ، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات ، إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة ، من خلال تصوراتهم الزائفة للقضايا الوهمية التى طرحوها حول القرآن وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها .

ومن أجل ذلك تصدينا فى كتابنا هذا لفضح هذه الجرأة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن ، وأستطيع أن ألخص سبب التردى الذى وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالى :

١ - جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية .

٢ - ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية .

٣ - سيطرة الحقد على الإسلام الذى ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسببه فى عماء بصيرتهم .

٤ - نقل المستشرقين الأكاذيب حول القرآن والإسلام بعضهم من بعض ، وتأكيدهم لها وتمثل ذلك فى كتابات كل من هرشفيلد ، وهورفيتس ، وسباير .

٥ - المشابهات الخاطئة التى دفعت السطحيين منهم إلى إصدار أحكام سريعة «نقل - اقتباس - تقليد - تأثير وتأثر » وأن ليس فى القرآن إلا توافق ظاهرى وهذا هو حال نولدكه ، ومرجوليوث ، وجولدتسهير ، وشفالى .

لكن نولدكه تراجع عن آرائه التى فى كتاب « تاريخ القرآن » طبعة جوتنجن (١٨٦٠) ، ورفض إعادة طبع الكتاب .

٦ – الإلتزام التبشيرى شديد التعصب وتلك حالة وليم موبير ، وزويمر ... إننا سوف لانتعرض فى كتابنا هذا لحل القضايا التى بحثها المستشرقون عن القرآن ، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية ، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين .

ومنهجنا فى بحثنا هذا هو المنهج الوثائقى والموضوعى الواضح ، وهدفنا كشف القناع عن العلماء المزعومين الذين قدموا الضلال والخداع لشعب أوروبا ولغيره من الشعوب الأخرى .

لكننا فى نفس الوقت نؤكد أن القرآن يخرج دائمًا منتصرًا على منتقديه .

د . عبد الرحمن بدوى

*   *   *

ملحق (٣)

وثائق اليسار

نداء عاجل / من الحزب الشيوعي العراقي

انقذوا شعبنا من ويلات الحرب والدكتاتورية !

يتعرض شعبنا ووطننا الى محنة جديدة ، وكارثة مدمرة ، بعد لجوء الولايات المتحدة والدول المتحالفة معها الى خيار الحرب لحل ازمة الخليج ، متذرعة بتعنت صدام حسين ، ورفضه الاستجابة لارادة المجتمع الدولي وتطبيق قرارات مجلس الامن الدولي ، بالانسحاب من الكويت .

لقد ادان حزبنا مغامرة صدام حسين في الكويت منذ البدء ، ولكنه حذر من جر الشعب العراقي بجريرة حاكمه المطلق ، وطالب المجتمع الدولي بمعالجة الازمة التي نجمت من الاحتلال بمسؤولية ، وتجنب الاضرار بالعراق ومصالحه ، ودفع الامور بالاتجاه الذي يخرج من حدود الازمة ومركزها المتمثل في فرض الانسحاب من الكويت .

ونحن اذ ننطلق من مصالح شعبنا ووطننا ، آخذين بالاعتبار تعقيدات الوضع وانعكاساتها على الرأي العام العربي والعالمي ، والنتائج المأساوية التي تنجم عن استمرار حريق الحرب ، فاننا نطالب الولايات المتحدة وشركائها بايقاف العمليات الحربية فورا ، منددين بخيارها الخطير الذي تصر على اعتماده . كما نتوجه الى قواتنا المسلحة باخذ المبادرة في هذا الظرف العصيب ، والانسحاب من الكويت ، لسحب اية ذريعة لمواصلة العمليات العسكرية وتدمير البنية التحتية الاقتصادية والعسكرية لبلادنا ، وتجنب المزيد من الخراب والدمار الذي لحق بها حتى الان ، ونرحب بكل قوى الرأي العام العربي والدولي التي تسعى لوضع نهاية فورية للحرب ، والانتقال الى معالجة مختلف جوانب الازمة ، بوسائل سلمية .

ويتوجه حزبنا ، في ذات الوقت ، الى جميع الدول والاطراف والقوى التي بذلت كل مساعيها للحيلولة دون اندلاع الحرب ، وتعطيل خيارها ، الى مواصلة العمل ، مؤشرة أعلى وفي سائر المحافل المقررة ، للضغط ووقف اطلاق النار ، وتمكين شعبنا وقيمتنا من اخذ المبادرة ، والاسهام في الخروج من هذه المحنة ، دون آلام ومآسي اكثر .

ان حزبنا اذ يدين الجريمة التي يتعرض لها شعبنا ووطننا الان ، ويحدد المسؤوليات لمختلف الاطراف ، سواء صدام حسين الذي غامر بشعبه ووطنه من منتهى الاستهتار بالمصالح الوطنية والقومية العليا ، او الولايات المتحدة وحلفائها ، بشكل خاص اسرائيل ، الذين يسعون لتحقيق اهدافهم الاخرى تحت واجهة تحرير الكويت . ان حزبنا اذ يدرك ذلك كله ، يتوجه الى جميع ابناء شعبنا وجيشنا وكل المواطنين الاخيار في مختلف مواقع العمل والمسؤولية في بلادنا ، بمن في ذلك اولئك الذين يحتلون مواقع مؤثرة الى النهوض بمسؤولياتهم ، وانقاذ شعبنا من هذه المحنة والويلات التي يمكن ان تستمر ، اذا ما ظل الدكتاتور في مركز القرار والمسؤولية ، واجباره على الانسحاب من الكويت .

ان شعبنا لم يكن طرفا في مغامرة صدام باحتلال الكويت والاضرار بالاشقاء الكويتيين ، كما لم يكن طرفا في الحرب ضد ايران ، والاساءة للعلاقات الاخوية مع الشعب الايراني ، ولهذا فهو ينتظر في هذه الفترة العصيبة من الاشقاء والاصدقاء جميعا الوقوف الى جانبه وتقديم الدعم له ، للخلاص من الوضع الذي يعاني منه بسبب الحرب التي ...

(٢)

دفع اليها ، والدكتاتورية التي تسلط عليه ، وتسلبه ارادته وقدرته على استعادة حريته .

للعمل معا لوقف الحرب فورا

وتحقيق الانسحاب من الكويت بمبادرة وارادة شعبنا وجيشنا

ولتتوحد جهود جميع القوى للاطاحة بالدكتاتورية وانهاء ويلاتها

ومغامراتها !

١٤١١ ١ر.

اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي

١٢ / ١ / ١٩٩١

افتتاحية .....

موقفنا من أزمـــة الخليــــج

قامت القوات العراقية بغزو دولة الكويت فجر الثاني من أغسطس ١٩٩٠ ، وذلك بعـــد [illegible] الخلاف الذى كان يدور من وجهة نظر العراق حول ثلاث قضايا – منازعات الحـــدود – الديون المستحقة لدولة الكويت إبان فترة الحرب – منازعات حول استثمارات بترولية علـــى الحدود .

وكانت مبررات العراق للاجتياح : هو اسقاط الأسرة الحاكمة في الكويت ، واعادة توزيع الثروة العربية بشكل عادل ، وضم الكويت للعراق [illegible] الحق التاريخي للعراق فـــي الكويت والسير الى تحرير [illegible] عن طريق الكويت .

ومنذ بداية الغزو [illegible] الآن لم يهدأ العالم ، تحركت الاساطيل والجيوش وأصبح هذا الموضوع هو [illegible] الرئيسي والوحيد [illegible] في جميع وسائل الاعلام العالمية والمحلية وانقسم الرأى العـــام العربي ، وكذلك انقسمت الأنظمة العربية في تحديد الموقف الواجب اتخاذه .

[illegible] فقد تمخض هذا الغزو عن النتائج السلبية الآتية :

١) [illegible] الولايات المتحدة الغربية بتكثيف وجودها العسكرى المباشر في منطقة الخليــج [illegible] نقطة [illegible] لها ، وبشكل مذكر بالاستعمار القديم ، وهذا الاحتلال الأجنبـــي [illegible] من حكام [illegible] والكويت والامارات ، وقد استغلت امريكا الإدانة العالميـــة للعدوان العراقي ، ولذلك قامت لأول مرة تقوم بهذا الحشد العسكرى الذى لم يسبق له مثيل دون أن ترتفع الأصوات بعين الرأى العام العالمي لإدانة هذا التدخل ، الذى لم يأتي الا لخدمة مصالـــح [illegible] المنطقة التي تريد أن تضمن السيطرة الكاملة على منابع النفط وتأمين [illegible]

إن الهدف [illegible] للوجود العسكرى الأمريكي ليس فقط ضمان انسحاب العراق او الدفاع عن السعودية ودول الخليج [illegible] الخليج ، وانما الهدف الحقيقي والذى لم يعد خافياً [illegible] هذا [illegible] والاحتلال الامريكي [illegible] لفترة مرهونة كما أكد وزير الدفاع الأمريكي ، يهدف تحطيم القوة العسكرية والاقتصادية للعراق ، وضمان عدم استخدامها في المستقبل لصالـــح الشعوب العربية .

وقد عبر وزير الخارجية الامريكي بشكل لا يحتمل أى لبس عن هذا الهدف في كلمته أمـــام [illegible] والتي أكد فيها على ضرورة قيام نظام أمن اقليمي لاحتواء العراق وتحطيم أى امكانيات [illegible] الشامل ، بمعنى آخر انه يدعو لحلف عسكرى وأمني أمريكي وعربي ولا يستبعد [illegible] تشترك فيه اسرائيل [illegible] العراق [illegible] يهدد مصالح امريكا أو اسرائيل في المنطقة .

ان الوجود العسكرى الأمريكي [illegible] خطرا دائما على الشعوب العربية يجب فضحــــه [illegible]

٢) تحويل أنظار العالم عن الانتفاضة الباسلة الفلسطينية وكذلك عن جرائم اسرائيل ضــد الشعب الفلسطيني ، بل ان [illegible] باسرائيل الى الحديث علانية وبلا خجل عن استغـــلال الأردن لتأمين حدودها ، كما أن هذا الغزو أعطى لاسرائيل فرصة ذهبية للخروج من العزلة الدولية وتصويرها للعالم انها لم تعد مصدر الخطر في منطقة الشرق الأوسط ، كما أنه يشجعها علـــى

البطالة تدفع الشباب للعمل كمرتزقة .

تهلل الصحف الحكومية لسيل المتطوعين في السفارات السعودية والكويتية للتجنيد في صفـوف الجيشين .

ونحن نعتبر ذلك موقفا مأساويا يجبر الشباب المصرى المتطلع للبحث عن عمل كمرتزقة فـى صفوف جيوش دول الخليج ، وهذا الوضع [illegible] هو نتيجة للأزمة الاقتصادية الطاحنة التي سببتهـــا السياسة الاقتصادية الحالية التي تخدم مصالح [illegible] وتزيد الأغنياء غنى والفقراء فقرا ، وتؤدى الى انتشار البطالة .

الحزب الشيوعي العراقي

IRAQI COMMUNIST PARTY

No. .... الرقم ....

Date. .... التاريخ ....

الامين العام للامم المتحدة

اعضاء مجلس الامن

في هذا الظرف العصيب الذي يجتازه شعبنا ووطننا، بعد اندلاع الحرب، التي تطلع شعبنا معكم لتعطيل خيارها، نتوجه اليكم للعمل على ايقافها فوراً، وحماية شعبنا من الانتقام واخذه بجريرة حاكمه المطلق الذي لا يعبر بالمرة عن ارادته .

ان تحرير الكويت، الذي هو حق الشعب الكويتي الشقيق شيء، وتدمير العراق، وتعريض ملايين ابنائه الى ويلات الخراب والابادة شيء آخر .

ان الطريق لتحقيق الامن والاستقرار والسلم في المنطقة يتطلب الحيلولة دون اي مسعى لتحقيق اهداف اخرى، تطال شعبنا ووطننا وامتنا العربية ويجري الشروع باتخاذ القرارات والتدابير الكفيلة بحل جميع المشاكل التي تعاني منها منطقتنا، وفي مقدمتها الصراع العربي - الاسرائيلي والقضية الفلسطينية .

كما نطالب من الاعضاء الدائميين في مجلس الامن الالتفات الى محنة شعبنا، ودعم نضاله، ليحقق بارادته الحرة بديلاً ديمقراطياً ينهي تسلط الحاكم المطلق على مقدراته، وجره باستمرار الى الويلات والخراب والمآسي .

١٧ / ١ / ١٩٩١

اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي

الحزب الشيوعي العراقي
IRAQI COMMUNIST PARTY

الرقم

التاريخ

السيد /

الامين العام لجامعة الدول العربية

الاخوة اعضاء المجلس

يتعرض شعبنا ووطننا في هذه اللحظات العصيبة الى خطر الدمار الشامل، وكانه يؤخذ بجريرة مغامرة حاكمه المطلق..

ان جميع الجهود التي بذلت لتعطيل خيار الحرب، فشلت، وبدأت الولايات المتحدة وحلفاؤها العمليات العسكرية، بذريعة رفض صدام حسين الاستجابة لارادة المجتمع الدولي بالانسحاب من الكويت.

اننا نلفت انتباهكم الى الاهداف الاخرى التي يراد لها ان تتحقق خارج اطار تحرير الكويت. فاذا كان صدام حسين ينطلق من نزعة الجنون والدفاع عن نظامه الدكتاتوري، فان الاصرار على مواصلة الحرب، لا يمكن ان تؤدي الا الى تحقيق المصالح العدوانية لاسرائيل وحلفائها.

ان حزبنا اذ يدرك حرصكم على المصالح القومية العليا، يطالب ان تحرككم لايقاف العمليات الحربية التي تستهدف تحطيم البنية التحتية الاقتصادية والعسكرية لبلادنا، والحاق المزيد من الدمار والخراب بوطننا، وتعريض شعبنا الى ويلات اخرى.

ونحن اذ نرى بان المهمة الملحة والمباشرة تتمثل في ايقاف الكارثة المحدقة نؤكد بان طريق خلاص شعبنا يتطلب دعمكم وتضامنكم معه للخلاص من الدكتاتورية، واقامة بديله الديمقراطي.

كما يرى حزبنا بان تحرير الكويت لا يتطلب الحاق الدمار بالعراق، بل يتوجه الاسرة الدولية في اطار مجلس الامن للشروع باتخاذ الاجراءات والتدابير الكفيلة بازالة بؤرة التوتر والحروب في منطقتنا وذلك بالعمل على تسوية مشاكل الشرق الاوسط وفي مقدمتها الصراع العربي - الاسرائيلي والقضية الفلسطينية..

اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي

١٧ / ١ / ١٩٩١



العدد .   سبتمبر ١٩٩٠

١٩٩٠

محتويات :

تجديد الحزب

المؤتمر الثامن والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي

انعقد المؤتمر في ٢ يوليو الماضي وقبل انعقاده كانت هناك تكهنات بأنه سيسفر عن انقسام الحزب الى عدة أحزاب . أو أن جورباتشوف لن ينتخب قائدا للحزب أو أنه سيضطر . عند الاتجاه المحافظ والرجوع عن البريسترويكا . وقال البعض أن الحزب سيتخلى عن الاشتراكية لصالح ... الرأسمالية .

١٤١ أ.

ولم يكن هذا الغموض حول نتائج المؤتمر يسود في الغرب وحده . بل وداخل الاتحاد السوفييتي ، وداخل الحزب نفسه .

يجمع المراقبون الآن على أن نتيجة المؤتمر هي انتصار لجورباتشوف . فماذا يعني ذلك ؟

أولا – يعني أنه انتصار لوحدة الحزب . فلم يخرج من الحزب غير عدد قليل من أنصار اليسار الديمقراطي الذين أعلنوا أنهم سيكونون حزبا مستقلا . أما يلتسين زعيم هذا الاتجاه فقد أعلن استقالته لأنه بصفته رئيسا لجمهورية روسيا قرر ألا يكون منضما لأى حزب . وقد كان جورباتشوف قبل المؤتمر وفي بدايته يركز على أهمية الحفاظ على وحدة الحزب . ومن أجل هذا الهدف كان يقدم بعض التنازلات وبالذات للمحافظين الذين كانوا يلقون تأييد غالبية المندوبين . وبالرغم من ذلك فلم تكن نتيجة المؤتمر انتصارا للمحافظين بل هزيمة شديدة لهم واقصاء زعيمهم ليجاتشوف من اللجنة المركزية

ثانيا – أنه انتصار للبريسترويكا بالمفهوم الذى حدده جورباتشوف . أى اعادة البناء في اطار التيار الاشتراكي والآفاق الشاسعة وتحدد أن الانجاز الحقيقي للبريسترويكا حتى الآن هي الحرية والديمقراطية . هي حق الانسان أن يتكلم ويقول ما يعتقد أنه صحيح ويعبر عن رأيه وينشره على الملأ . وأن هذا لا يتعارض مع الاشتراكية بل هو شرط لا غنى عنه لتحققها ونموها وازدهارها . وأنه من الممكن أن تتعدد أشكال الملكية في اطار الاشتراكية . وأن اقتصاد السوق المخطط لا يتعارض مع التوجه الاشتراكي ، وليس مرادفا بالحتم للنمو الرأسمالي . وأن البريسترويكا لا تعني التعارض مع لينين بل هي عودة للمفاهيم اللينينية التي شوهتها الفترة الستالينية وفترة الركود . وهي ليست الوقوف والتحجر عندما قاله لينين بل تطويره وفقا للظروف الجديدة عشية القرن الواحد والعشرين .

واذا كانت البريسترويكا تعني – بين ما تعنيه – نشر الديمقراطية في المجتمع ، وأن تصبح كل السلطة للشعب وللسوفييتات التي ينتخبها انتخابا حرا . فان هذا يتعارض مع أن يكون لأى فئة أو حزب وضعا مميزا فوق الشعب يصدر الأوامر والقرارات من فوق . وما على الشعب الا التنفيذ . وهو الأمر الذى يؤدى الى اغتراب الجماهير وسلبيتها . ومن هنا القول بأن الحزب يقود بالاقناع والعمل السياسي . ولكنه لا يحكم وانما يمارس دوره في الحكم عن طريق أعضائه المنتخبين في السوفييتات وفي أجهزة الدولة المختلفة .

ولكى يستطيع الحزب الشيوعي أن يمارس دوره الطليعي في اطار البريسترويكا فان عليه أن يجدد نفسه وذلك يتطلب :

أولا – أن يكون الحزب نفسه ديمقراطيا بأن يكون لكل عضو في الحزب امكانية أن يساهم في تحديد قرارات الحزب وأن تكون الركيزة الأساسية في العمل الحزبي للمنظمات القاعدية وان يسمح بتعدد الآراء (الاجتهادات بل والتيارات داخل الحزب على أن تلتزم الأقلية في نهاية الأمر بقرارات الأغلبية) .

للقوات . . . ـة والاجنبية . وماذا عن المظلة العربية ... ؟ نحن مع المظلة العربية كبديل للتدخل ! ... ليس كشريك . . أما عن محاولة الهتف الدفاع عن التدخل الأجنبي وتبرير موقف حكام السعودية والكويت الذين استدعوا هذا التدخل . فالحقيقة أن التدخل الأجنبي لا يساعد في حل الأزمة بل يزيدها اشتعالاً . ويعطي صدام حسين وحكام العراق الفرصة للتضليل واظهارهم مظهرا ... كمناضلين ضد العدوان الامبريالي ويعطي على العدوان العراقي . والوجود الأمريكي في الخليج هو الخطر الأكبر الذي يجب رفضه وتعبئة النضال ضده . ليست الولايات المتحدة هي نصيرة حرية الشعوب . ونذكر بأنها قامت بالتدخل بعدوانها على بنما وجرينادا ومساعدتها المستمرة للعدوان الاسرائيلي ضد البلاد العربية .

ونحن نقف بحزم ضد المحاولات لاستغلال الأزمة الحالية لتحقيق المزيد من التمزق العربي استنادا الى وجود خلافات في تقييم الوضع . لاثارة روح الكراهية والعداء ضد البلاد العربية الأخرى التي لا تأخذ نفس موقف الحكومة المصرية أو ضد الشعب العراقي . وأسوأ هذه المواقف استغلال الوضع الحالي من بعض أجهزة الاعلام لتصعيد الهجوم على منظمة التحرير الفلسطينية وعرفات والفلسطينيين . رغم يلعبون بذلك لعبة الأعداء الذين يعملون على عزل منظمة التحرير الفلسطينية لتبرير العدوان ... ضدهم . وعندما نبحث عن السبب في نشوء مثل هذه الأزمات . انها هي المقام الأول انعدام الديمقراطية في البلاد العربية

ويتهدد العراق الذي [illegible]

لم يلتقط أنفاسه بعد من الحرب ضد ايران التي لم يستفد منها غير الاستعمار واسرائيل . انعدام الديمقراطية في العراق والحكم الدكتاتوري ... والبطش بأي صوت معارض أو أي رأي آخر وأوضاع الديمقراطية في السعودية والامارات والكويت ليست أفضل كثيرا . فحكام هذه البلاد يحكمون شعوبهم حكما مطلقا كي لا يخضعوا لأي رقابة في ابتزازهم لثروات البترول ووضع الأموال في البنوك الأمريكية والأوروبية التي تستخدمها في تمويل العدوان ضد البلدان العربية . (تقدر الودائع الكويتية في البنوك الخارجية بـ ٢٠٠ مليار دولار) . وللحفاظ على هذه الأوضاع فقد ربطوا بلادهم بروابط التبعية للامبريالية الامريكية والأوضاع الديمقراطية في غالبية البلاد العربية - بما فيها مصر - لا تسمح للشعوب العربية أن تقرر مصيرها وشؤونها بنفسها .

أهدافنـــــا :

اننا ندعو الجماهير في مصر وفي البلاد العربية الأخرى بتكثيف نضالها وتحركها لتحقيق :

أولا : انسحاب القوات العراقية من الكويت وترك الأمر للشعب الكويتي ليقرر مصيره بنفسه .

ثانيا : انسحاب القوات الاجنبية بقيادة الولايات المتحدة الامريكية من السعودية والامارات العربية وكل منطقة الخليج بحيث يكون متزامنا مع الانسحاب العراقي من الكويت وعدم السماح بتقديم تسهيلات للقوات الاجنبية بشكل عام والامريكية بشكل خاص سواء في قناة السويس او الاجواء المصرية .

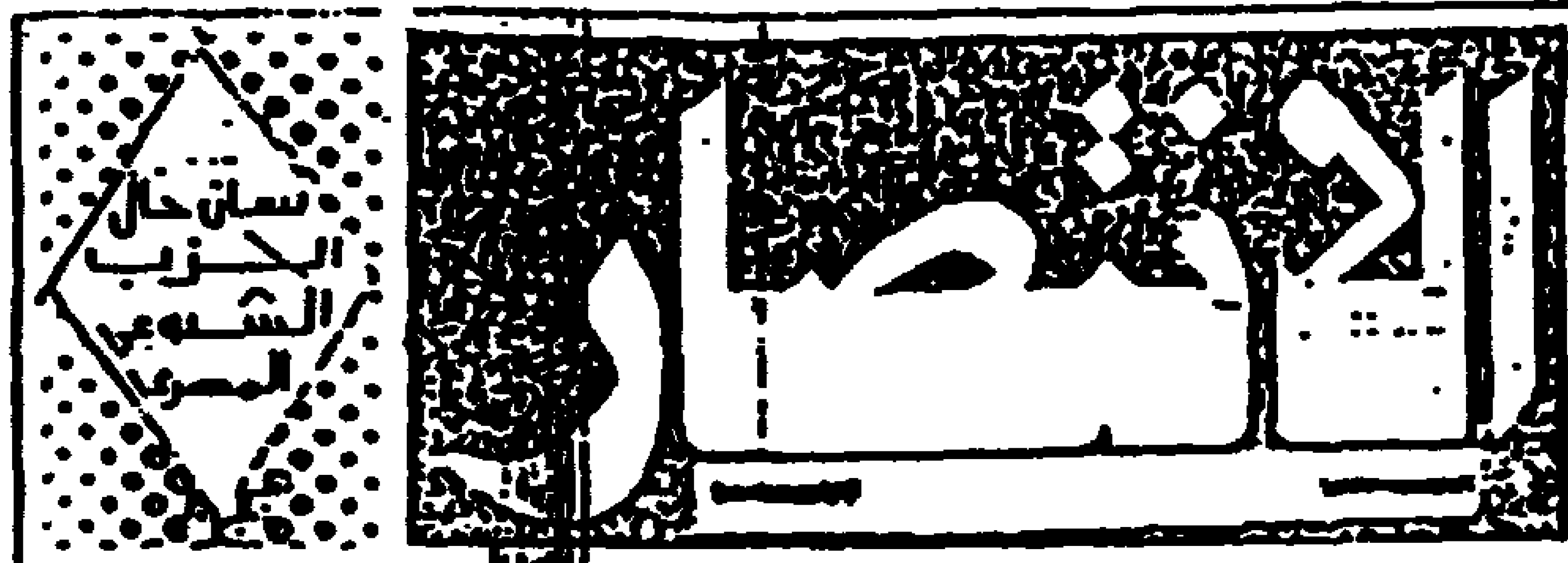
ثالثا . ارسال قوات عربية الى الكويت ودول الخليج للاشراف على عملية انسحاب الجيش العراقي ولكي تحل محل القوات الاجنبية في السعودية والخليج .

رابعا : تأكيد وتدعيم الشرعية الدولية والالتزام بالقرارات والاتفاقات الدولية .

خامسا : اعادة التذكير بالانتفاضة الباسلة للشعب الفلسطيني البطل ومساندتها بكل الوسائل والتصدي لحملات التشهير التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني .

سادسا : النضال المكثف والمنسق من اجل الديمقراطية في بلادنا وفي مختلف البلاد العربية وتكثيف نضالنا في مصر من اجل الديمقراطية الحقيقية والغاء كافة القيود التي تعوق الشعب المصري من ان يمارس حقوقه بشكل كامل وفي مقدمتها حقه في أن يكون له احزابه الشرعية وحقه في اختيار نظم حكمه بشكل ديمقراطي من خلال انتخابات حرة نزيهة والنضال من اجل حقوق الانسان العربي السياسية والاجتماعية والشخصية حيث ان غياب الديمقراطية كان العنصر الاكثر تأثيرا في كافة مجريات الاحداث المأساوية التي شهدتها المنطقة .

سابعا : العمل من اجل اقامة نظام اقتصادي عربي يضمن أن توجه موارد البترول والموارد العربية لصالح التنمية للبلاد العربية ورفع مستوى شعوبها .



العدد ١٤٠ | اخر اغسطس ١٩٩٠ | عدد خاص

فلتتحد كل القوى ضد الغزاة الامريكيين

على اثر الغزو العراقي للكويت اسرعت السكرتارية المركزية باصدار بيان مختصر ادانت فيه الغزو وحذرت مما قد يترتب عليه من عواقب وتداعيات وطالبت العراق بالانسحاب الفوري من الكويت ، واكدت على حق الشعب الكويتي في تقرير مصيره ، واختيار نظام حكمه الذي يريده .

وعلى اثر انعقاد القمة العربية الطارئة ، اصدرت السكرتارية بيانا ثانيا ادانت فيه دعوة السعودية للقوات الامريكية الاجنبية الى اراضيها ، وادانت خضوع النظام المصري لكل المطالب الامريكية بارسال قوات عسكرية مصرية تكون مظلة للوجود الاجنبي ، او بالسماح باستخدام الاجواء والمياه المصرية لمرور القوات والاسلحة الامريكية المتجهة للتمركز في منطقة الخليج .

وقد اتت هذه الادانة من ادراكنا ان هذا الغزو العسكري الامريكي للمنطقة والتمركز فيها انما يشكل خطرا داهما على امن وسلام مجمل المنطقة العربية ، بل ويرتد بالمنطقة الى عصر الاحتلال الاجنبي البغيض .

والحقيقة ان الامبريالية الامريكية وقد استفادت الى اقصى حد من اختلال التوازن الدولي لصالحها ، من التطورات الاخيرة في الاتحاد السوفيتي ودول شرق اوروبا والتي قلصت الى حد كبير دور الاتحاد السوفيتي في الصراعات الدولية وفي وجه الغطرسة في منطقة الشرق الاوسط .. كانت تعد ومنذ فترة طويلة لاقامة قواعد عسكرية ثابتة تكون بمثابة نقطة تمركز لها تستطيع من خلالها ان تفرض النفوذ الامريكي بل والهيمنة الامريكية على مجمل المنطقة وعلى ما يجاورها من مناطق افريقية وآسيوية ، ويكون بمثابة نقطة تمركز عسكري مؤثر على الحدود السوفيتية ، وذلك تلافيا لتكرار وضع كالوضع الراهن عندما ارادت امريكا ان تفرض وجودها العسكري في المنطقة فاحتاجت لفترة طويلة نسبيا من الزمن كي تتمكن من حشد قوات عسكرية كافية .. كذلك فان نقطة تمركز عسكرية كهذه يمكنها ان تهيئ للولايات المتحدة الامريكية فرض سيطرتها على اهم منابع الطاقة في العالم ، كما يمكنها من اقامة نقطة حراسة دائمة حول حليفها الاستراتيجي .. اسرائيل .. وذلك ان اسرائيل هي الرابح الاول من هذا الوجود الاستعماري المسلح .. وقد صرح جيد د ... امريكي قريب ... ويتعامل بكل امكانياتنا لدى اية مواجهة مع العرب .))

ومن ثم فقد سعت امريكا ولفترة طويلة من الزمن للحصول على قواعد عسكرية ثابتة في المنطقة وكانت العقبة امام تحقيق هذا المخطط تتمثل في يقظة الشعوب العربية ورفضها الدائم لوجود اية قواعد عسكرية اجنبية في اراضيها .. وجاء الغزو العراقي للكويت ليتيح لامريكا ولعملائها من الحكام العرب فرصة ذهبية لتحقيق هذا المخطط .

واذا كان البعض من هؤلاء الحكام يتهمون انه قد استدعى الشيطان بارادته وان بامكانه صرفه بارادته ايضا فهم واهمون . فالامريكيون يعلنون وبصراحة كاملة وفي تحد سافر للمشاعر العربية انهم قد اتوا الى المنطقة ليبقوا ولأمد طويل بل انهم قد بدأوا في بناء منشآت بحرية خاصة بهم على الشواطئ السعودية لتسهيل عمليات الامداد لقواتهم ، كما بدأوا في اقامة محطات لتحلية مياه البحر لتوفير المياه اللازمة لقواتهم .. الامر الذي يؤكد نواياهم في الاقامة بالمنطقة العربية طويلا .

وهكذا فان شيوخ الخليج الذين نهبوا الثروات العربية وبددوها في سفه وكان ولم يزل مثارا للتندر والسخط ، هؤلاء الشيوخ والاسر الحاكمة في السعودية والخليج وقد ادركوا ان انظمتهم قد تكشفت عن واقع هش يمكن ان يطوى تحويهم بالسمعى المتخلف حكمهم المتخلف لجأوا الى حصنهم الاخير ، والى حاميهم الحقيقي .. الاستعمار الامريكي ناسين انهم بذلك قد ارتكبوا الخطأ القادح الأول ، ... والى الابد بالتواطؤ الفاضح مع العدو الامريكي ، والذي سيكون كافيا بذاته لحشد كل الشعوب العربية ومن بينها شعوب بلادهم ضدهم وضد حكمهم المتخلف .

وعلى الصعيد المحلي فان النظام المصري — وبرغم وعود معسولة وخادعة — قد تورط وبشكل كامل في التواطؤ مع الغزاة الامريكيين . ولقد كانت الدعوة الملحة والعاجلة للقمة العربية الطارئة سبيلا لانتزاع قرار باغلبية هزيلة يحاول جاهدا ان يقدم مظلة شرعية عربية للغزو الامريكي للمنطقة ، كذلك فان ارسال قوات مصرية الى السعودية لايعد تحديا للمشاعر الوطنية والقومية التي ترفض وضع المنطقة أو اي جزء منها تحت السيطرة العسكرية الامريكية ، وانما يعد ايضا امتهانا للتقاليد الوطنية والمعادية للاستعمار التي سادت القوات المسلحة المصرية والتي تأبى على رجال هذا الجيش ان يقفوا جنبا الى جنب مع جيوش اجنبية عدوانية على رجال هذا الجيش ان يعملوا تحت قيادة الامريكيين الحلفاء الدائمين للعدو الصهيوني .

وفوق هذا وذاك فان الأعلام الرسمي المصري قد تجاوز كل حد عاقل ومعقول في التحريض ضد العراق وضد العروبة والعربية .

بل تحول من استدعاء الغزاة الاجانب الى استعداثهم على شعب وارض العراق وتحريضهم تحريضا سافرا للاستنزاز على شن عدوان مدمر ضدها .

ان هذه الحملة الخالية من الاحساس بالمسئولية بل والخالية من الفطنة لاتدرك حقيقة الضرر الذي تلحقه بمكانة مصر دوليا وعربيا وافريقيا وكاحدى دول عدم الانحياز . بل ان افتقاد الاحساس بالمسئولية يتصاعد ليصل الى حد نسيان مصالح وأرواح مئات الآلاف من المصريين العاملين بالعراق والكويت والذين تدفعهم سياسة الافقار والتجويع التي يتبعها الحكم الى البحث عن مصادر الرزق برغم مايحيط بها من مخاطر . ولعله من المؤسف ان تتورط جريدة معارضة كالوفد مع الصحف الحكومية في هذه الحملة الشريرة والتي ستظل آثارها عالقة في رقاب اصحابها حتى بعد ان تنتهي هذه الازمة .

ان الدماء المصرية قد اصبحت رخيصة لدى حكامنا الى الحد الذي جعلهم يرسلون جنودنا الى الحدود السعودية الكويتية لتستعد للمشاركة في تجربة حربية عسكرية ضد الكويت والعراق حيث يوجد مئات الآلاف من العاملين المصريين هناك بل ان هذه الدماء قد اصبحت رخيصة بفضل سياسات الافقار والتجويع والبطالة الى الحد الذي دفع آلافا من الشباب المصري للتطوع لدى السلطات السعودية والخليجية . بينما يتطوع آلاف اخرون من المصريين العاملين بالعراق في صفوف الرتل الشعبي العراقيين .

وباختصار فان شعبا يعاني من البطالة والافقار والجوع ادى به الحال الى وضع بائس ومشين حيث يمكن ان يقف ابناؤه حاملين سلاح الغير ليحارب بعضهم بعضا .

ان هذا الوضع البائس والمشين انما يعلق في عنق النظام وحده . فهو بسياساته الاقتصادية والاجتماعية المعادية لمصالح الجماهير .. هو الذي وضع المصريين في هذا الوضع .

ولعل هذا وحده يكفي لادانة مجمل النظام ومجمل سياساته . ....

ان موقف النظام المصري قد جسد وبشكل واضح طبيعة النظام التابع الذي ارتهن سيادته وسيادة الوطن . و حرية قراره وكرامة ابنائه ودماء مواطنيه لصالح السيد الامريكي ..

ان هذا الوضع انما يجسد وبصورة مأساوية فشل سياسات النظام التي فتحت الباب امام افساد وتخريب ونهب ثروات الوطن ثم الاستدانة والامعان في الاستدانة حتى اصبح اسيرا لدى المرابي الامريكي يجر الوطن باكمله معه الى الاسر .

* * * * *

على ان الغزو العراقي للكويت - برغم رفضنا وادانتنا له - قد نجح في ان يكشف امام الجميع - وبوضوح تام - مجموعة من الحقائق التي يتعين وضعها في الاعتبار .. ودراستها بدراسة تداعياتها دراسة متأنية حتى يمكن التعامل معها ومع نتائجها .

** فعلى الصعيد العالمي .. تكشفت نتائج الاختلال الواضح للتوازن الدولي لصالح امريكا والمعسكر الرأسمالي عامة . بحيث بدأت امريكا تتصرف كقوة وحيدة في العالم . عليها ان تقرر وعلى الجميع صياغة مواقفهم توافقا مع قرارها .. ولاشك ان لمثل هذا الوضع - والذي قد يستمر لفترة من الزمن - آثارا بالغة الخطورة سواء على حركة شعوب العالم الثالث او على ثقل هذه الحركة في مجال العمل الدولي . او على امكانية اعتمادها على قوة الاتحاد السوفيتي ونفوذه في مواجهة القوة الامريكية . كذلك فان هذا الوضع قد انعكس بصورة واضحة على شكل وسلوك واسلوب اتخاذ القرار في مجلس الامن والامم المتحدة الامر الذي يخل بتوازنات ظلت مستقرة منذ الحرب العالمية الثانية . والذي يفرض على دول وشعوب العالم الثالث ان تبذل جهدا مضاعفا لمقاومة الهيمنة الامريكية على مصائرها .. معتمدة - هذه المرة - على قواها الذاتية ودون انتظار لمعين من احد .

كذلك تكشفت الديون التي تكبل الدول الفقيرة عن قيود حقيقية تشل ارادتها وتفرض عليها - عند الضرورة - الانصياع لتعليمات السيد الامريكي حتى فيما يمس سيادتها الوطنية وكرامتها القومية .

** وعلى الصعيد العربي .. تكشفت التناقضات الاقليمية العربية عن خلل فادح وصراعات مدمرة . وخضوع الكثير من دولها لهيمنة السيد الامريكي بما فرض عليها القبول باوامره حتى ولو على حساب الوحدة الشكلية للانظمة العربية .

وباختصار فان احدا لم يعد يصدق - الآن - ان الجامعة الدول العربية دور حقيقي وجاد يمكنها ان تلعبه وبالعرب ولا العرب، ان اكثر الانظمة التي اسبغت بمواقفها في تقويض مابقي من دور لجامعة الدول العربية كان النظام المصري الذي بذل جهدا جهيدا لاستعادة مقر الجامعة واستعادة دوره فيها .

والحقيقة ان الوضع العربي بعد زلزال الغزو العراقي الكويت لم يعد ممكنا ان يحتمل استمرار العلاقات العربية - العربية على النسق الذي كانت عليه قبل هذا الزلزال . حيث دول متخمة بالثروة تسيطر على سفه الحكام وترفهم وملذاتهم . وتستخدمه كسبيل لترسيخ هيمنتهم بينما اغلب الشعوب العربية تعيش فقرا وجوعا وبطالة لايمكن احتمالها .

ان سطوع هذه الحقيقة بصورة صارخة على اذهان جماهير عربية واسعة . وان يتزامن ذلك مع تهاوي جامعة الدول العربية . فان الحاجة تبدو ملحة لخلق نظام عربي جديد لايكتفي بالاقامة هياكل شكلية تسلطية تسيطر عليه التناقضات . وانما يقوم على اساس ديمقراطي حق وشعبي حق ويستهدف خلق شخصية عربية قوية وموحدة ومتكاملة من نفوذ تلك الانظمة والاسر الحاكمة التي ارتهنت قرارها لدى السيد الامريكي . ولكي تكسب مشروعية كهذه ..... الشعوب العربية فانه يتعين عليها ان تضع اسس لتوزيع الثروة العربية بصورة تنفي العرب من حدة التناقضات التي يخلقها هذا التفاوت الشديد في مصادر الثروة .

كذلك فان مسلسل الاحداث الاخيرة قد كشف امام اعين الجماهير العربية النتائج المريرة لافتقاد الديمقراطية في الوطن العربي . ففي ظل غياب الديمقراطية كان من الممكن اتخاذ قرار فردي خاطئ . ..... بغزو الكويت . ومع غياب الديمقراطية امكن "لخادم الحرمين" ان يوجه الدعوة للاعداء كي يحتلوا ويحتلوا ارض بلاده ..... غياب ديمقراطية حقيقية امكن للنظام المصري والسوري والمغربي ان يتجاسر على ارسال قواتهم المسلحة لتعمل ..... الاجنبي .

ب .

كذلك فان هذا الزلزال قد كشف الحقيقة الهشة والرثة للانظمة الخليجية جميعها ، وانها جديرة بأن تتهاوى امام اية ضربة محلية او خارجية ، ولعل هذا هو الذى دفع الاسر الحاكمة فيها ان تحتمى بدون جدوى بـ[illegible] الاحتلال الاجنبى .

كذلك فان هذه الاحداث قد وجهت ضربة عنيفة لانتفاضة الشعب الفلسطيني الباسلة ... وان كان من الممكن تجاوز انحناءة كهذه فى مسيرة الانتفاضة ، فان الامر الاكثر خطرا هو الوجود الامريكى العسكرى فى الاراضى السعودية والخليج الذى قدم دعما واقيا لاسرائيل ، لقد آن لاسرائيل ان تشعر بالامن والطمأنينة اذ تحتشد وعلى مقربة منها القوى العسكرية الكثيفة لحليفها وحاميها .. الاستعمار الامريكى . ذلك الحليف الذى انتهك كل الاعراف والقوانين الدولية وتحدى قرارات مجلس الامن والامم المتحدة ، وداس على حقوق الانسان دفاعا عن ربيبته اسرائيل ، ثم يأتى اليوم ليحتل الارض العربية بحجة الدفاع عن القوانين والمواثيق الدولية .

** وعلى الصعيد المحلى .. تكشفت حقيقة السياسات الاقتصادية والاجتماعية للنظام المصرى ، واتضحت الهوة التى تفصل بينها وبين المصالح الحقيقية للجماهير المصرية ..

كما تكشفت حقيقة التبعية للولايات المتحدة الامريكية والى اى مدى تتبدد ارادة النظام الحاكم بتفرض عليه ـ عندما يجد الجد ـ اتخاذ مواقف ذليلة وخالية من الاحساس بالمسئولية الوطنية او القومية .

* * * * *

هذه الحقائق حينما تكشفت امام اعين الجماهير العربية على اثر الزلزال العراقى ـ الكويتى ، ولابد لها ان تترك آثارا لن تمحى ، ولابد لها ان تفرض ـ ان عاجلا او آجلا ـ تغيرات حاسمة وجذرية فى مجمل البنية العربية سواء على صعيد المنظومة العربية او على صعيد كل نظام على حده .

واذا كان حزبنا قد سجل ادانته منذ اليوم الاول للغزو العراقى للكويت ، فانه سجل الآن ان الخطر الداهم انما يتمثل فى تلك الحشود العسكرية الامريكية والاطلسية وهى حشود تهدد أمن وسلامة واستقلال المنطقة ..

كذلك فانه واذا كان حزبنا قد رفع منذ اليوم الاول شعار انسحاب القوات العراقية من الكويت ـ فاننا لا يمكننا اليوم أن نكتفى برفع هذا الشعار ، بل ولابد من الممكن رفعه دون ان نلحق به ودون اى انفصال ضرورة تحقيق انسحاب متزامن ومتوازٍ للقوات الاجنبية الغازية فى كل منطقة الخليج وضرورة رفع الحصار الاقتصادى الذى يستهدف تجويع وتركيع شعب العراق .

ان العراق ـ ورغم ملاحظات عديدة يمتلكها حزبنا ازاء سياسته الداخلية وانتقاد اسلوب حكمه للديمقراطية ـ قد نجح ان يقيم مؤسسة عسكرية ضخمة وقوية ومسلحة بأسلحة قادرة على تحقيق توازن مقبول مع الغطرسة الاسرائيلية .. ولعل هذا هو احد اسباب الاصرار المسعور لدى الاستعماريين الامريكيين وكل الرجعيين العرب على ضرورة توجيه ضربة قاصمة للعراق ..

ان القوة العسكرية العراقية يجب ان تكون رصيدا للأمن العربى الجماعى ، وللتوازن العربى ازاء اسرائيل .. ومن هذا المنطلق فان حزبنا يرى ضرورة اصطفاف الجماهير الشعبية العربية بكل هيئاتها واحزابها ومنظماتها ونقاباتها ضد الوجود الاجنبى فى المنطقة وضد هؤلاء الذين وجهوا له الدعوة للحضور والبقاء .. ومن اجل التوصل لتسوية سلمية عادلة ومشرفة محققة لمصالح كل الاطراف المعنية ...

فلتتحرك الجماهير الشعبية العربية ضد الوجود الاجنبى ، ولتجعل هذا الوجود عبئا على الامبريالية الامريكية وعلى حلفائها المحليين ..

ان الأمـــــر خطيـــــر .

فهى المرة الاولى التى يتواجد فيها هذا الكم من الحشود العسكرية الاستعمارية فى المنطقـــــة .

وهى المرة الاولى التى تجد فيها هذه الحشود من يرحب بها ويدعوها بل ويستعد بها على نظام عربى .

وهى المرة الاولى التى يصبح فيها خطر الدمار الشامل محلقا فى السماء العربية مهددا بالابادة [illegible] او شعبا عربية بينما بعض الحكام العرب يمعنون فى التحريض الغير مسئول وفى التردى الاعلامى [illegible] يصل الى حالة من الانحطاط لم تشهد لها الامة العربية مثيلا بحيث يحاول هذا الاعلام تصوير [illegible] الاستعمارية انقاذا لشعب عربى .. او تبريرها ..

لكن كل الحسابات الاستعمارية والرجعية قد اغفلت رقما هاما بل وبالغ الاهمية من ارقام [illegible] السياسية فى الوطن العربى .. وهو الشعوب العربية الرافضة للوجود الاستعمارى ، والمصممة على [illegible] والمصممة على تركيز كل قواها ضد عدو واحد هو الاستعمار الامريكى وربيبته اسرائيل .

فلتتهيأ شعوبنا العربية ولتتوحد قواها الوطنية والتقدمية من اجل هزيمة الغزو الاستعمارى وفرض حل سلمى عادل ومشرف ومحقق لمصالح جميع الاطـــراف فى النزاع العراقى ـ الكويتى .

السكرتارية المركزية
للحزب الشيوعى المصرى
١٩٩٠/٨/٢٧

الحزب الشيوعي المصري
السكرتارية المركزية

مذبحة القدس
وضرورة تجاوز الشرعية الغائبة

استمرارا للممارسات الوحشية ضد الانتفاضة، ارتكبت العصابات الصهيونية مذبحة بشعة ضد المواطنين الفلسطينيين في القدس المحتلة، ودنست المسجد الأقصى والمقدسات الإسلامية، وأغلقت المساجد في الضفة الغربية وقطاع غزة.

(إن هذا يؤكد مجددا مواصلة ضد العربدة الصهيونية التي تمارسها إسرائيل تحت مظلة الحماية الأمريكية، واطمئنان كامل الى خروج مصر أكبر الأقطار العربية من المواجهة، واستمرار تمسكها باتفاقات كامب ديفيد.)

إن موقف الحكومة المصرية الذي لم يصل الى مجرد الاحتجاج على هذه المذبحة، والذي اكتفى بمجرد "القلق والاستياء" يطرح الكثير من علامات الاستفهام !!!

ونحن إذ نعلن استمرار دعمنا للانتفاضة الفلسطينية ولمنظمة التحرير الفلسطينية بوصفها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني ولانتفاضته الباسلة والمستمرة في الأرض المحتلة .. فإننا نؤكد مجددا رفضنا للوجود الأمريكي والأطلسي في الخليج العربي، والذي يعزز استمرار العدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني والشعوب العربية، ويجعله أكثر جرأة ووحشية.

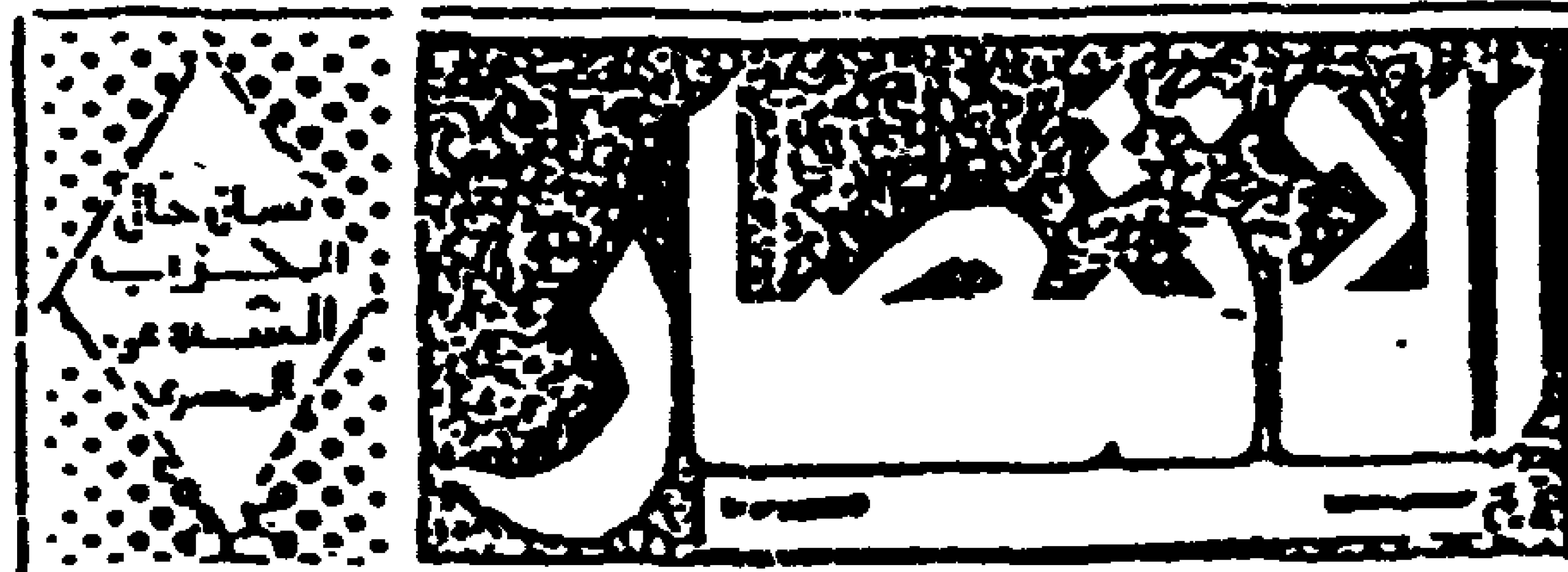
لقد اتضح بالأمس حجم الدور الأمريكي المعادي للشعوب العربية ولحقوق الإنسان، كما اتضح دوره الموجه للتدخل في الخليج بحجة حماية المقدسات الإسلامية وشعوب الجزيرة العربية.

إن المجتمع الدولي، وكذا الحكومات العربية، الذين وقفوا بشدة ضد الغزو العراقي للكويت، مطالبون الآن بموقف مماثل ضد الممارسات والاحتلال الإسرائيلي اتساقا مع دعوى "الشرعية الدولية".

ونحن الذي سبق وأن اتخذنا موقفا مبدئيا من أزمة الخليج، نلح على ضرورة الانسحاب المتزامن للقوات الأجنبية من الخليج والقوات العراقية من الكويت، وكذا رفضنا لتقديم مظلة للوجود العسكري الأمريكي والأطلسي على أرض الجزيرة العربية، وضرورة حل المشكلة حلا سلميا عربيا شاملا .. فإننا في ذات الوقت نؤكد على أن غياب الديمقراطية في مصر والبلدان العربية، وكبح جماح الحركة الشعبية لتحويل تضامنها ضد الصهيونية والامبريالية وللذود عن الشعب الفلسطيني ومن أجل مستقبل شعوب الأمة العربية، هو السبب الأول في استمرار الوحشية الإسرائيلية المدعومة من الامبريالية الأمريكية بعد تخاذل الغالبية الساحقة من الأنظمة العربية في القيام بواجبها القومي التحرري.

(إن الحركة الوطنية والديمقراطية والتقدمية والجماهير المصرية والعربية مطالبة بممارسة كل أشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والامبريالية، ومن أجل الديمقراطية .. والعمل بكل الوسائل لتعبئة شاملة للجماهير، وحشدها ضد إسرائيل والولايات المتحدة لإيقاف مسلسل الذبح وتدنيس المقدسات والتردي والسياسات المتخاذلة، ولعقد المؤتمر الدولي لحل قضية الشرق الأوسط حلا شاملا وعادلا ولإقامة الدولة الفلسطينية.)

السكرتارية المركزية
١٠ أكتوبر ١٩٩٠



العدد ١٤٣ ديسمبر ١٩٩٠

الثمن ٢٥ قرشاً

المحتويات

خاض الحزب الشيوعي المصري الانتخابات بعدد من
مرشحيه في عدد محدود من المواقع، ساهم الحزب
بإيجابية في معظم معارك المرشحين اليساريين وسوف نعد
في المستقبل القريب تقريراً وافياً عن معركة المرشحين
الحزبيين، جميعاً لتقييم الحزب لأدائه في الانتخابات بشكل
عام.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx٨

٢- اللقاء العراقي الأمريكي ..
وأزمة الخليج

بعد أن أصدر مجلس الأمن القرار رقم ٦٧٨ والذي يخول استخدام القوة العسكرية ضد العراق اذا لم تنسحب من الكويت قبل ١٥ يناير القادم . فاجأنا الرئيس بوش بمبادرة يدعو فيها طارق عزيز الى واشنطن . وان يذهب بيكر الى بغداد بحثا عن حل سلمي لأزمة الخليج .

جاء ذلك بعد تصعيد التصريحات ضد العراق بأنه لم يعد هناك بديل غير الحل العسكري فماذا يعني هذا التحول المفاجيء ؟ وقبول حكومة صدام حسين السريع لهذا العرض ؟ .

قبل أن نرد على هذا السؤال نذكر بموقفنا المبدئي الذي حددناه منذ غزو القوات العراقية للكويت وبدء أزمة الخليج والذي لم نحد عنه وهو :

- ادانة الغزو والمطالبة بانسحاب القوات العراقية من الكويت .
- رفض التدخل الامريكي والأطلسي في الخليج والمطالبة بانسحاب القوات الأجنبية .
- الاصرار على الحل السلمي ورفض الحل العسكري .
- الدعوة للحل العربي لأزمة الخليج في اطار هيئة الأمم المتحدة .

ولهذا اختلفنا مع موقف النظام المصري وارسال قوات مصرية الي الخليج كمظلة للتدخل الامريكي .

وكنا وما زلنا نقول أن الذي عقد الأزمة وجعلها أكثر صعوبة هو التدخل الامريكي اذ أنه سهل لصدام حسين تقسيم العرب بزعم أنه يناضل ضد التدخل الامريكي وأنه يدافع عن القضية الفلسطينية وذلك بعد أن أعطى صدام حسين للادارة الامريكية المبرر للتدخل .

ونرى أن مبادرة القذافي واقتراحات ميتران في خطابه في الأمم المتحدة وكذلك حديث جورباتشوف في باريس، تصب في هذا الاتجاه . وتتفق في التمسك بالحل السلمي .

ولهذا فاننا نتعجب لموقف الرئيس مبارك والاعلام الرسمي ضد مبادرة ميتران ثم الانتقادات الشديدة التي وجهت لحديث جورباتشوف الذي دعا الى حل سلمي وعربي لأزمة الخليج .. ثم الترحيب بكل حل أمريكي ومن ذلك تصريحات صفوت عبد المجيد وبطرس غالي ترحيبا بمبادرة بوش الأخيرة وحماسهم لها . وذلك بعد حماس الأعلام المصري للتصريحات الامريكية المتشددة التي تدعو الى الحل العسكري . ورفض أي مبادرات عربية تحاول البحث عن حل سلمي للنزاع بين العراق والكويت وتسليمها .

فكل ما يأتي من امريكا هو الصواب والذي لا يتعرض لأي نقد وكل ما عداه سواء من أطراف عربية أو دولية أخرى فهو باطل .

هذا لا يعني اننا نعارض مبادرة بوش اذا كانت تؤدي الى منع الحرب . ولكن امريكا سواء بارسالها القوات الى الخليج أو بالانفراد بمفاجأة اقتراح اللقاء مع العراق انما تؤكد حرصها على أن يكون الحل في يدها وحدها إن حربا أو سلما وحرصها أيضا على أن يكون لها الدور الوحيد في تحديد طريق الخروج من أزمة الخليج وتحديد العلاقات في منطقة الخليج وفي الشرق الأوسط بعد ذلك . بما يضمن لها السيطرة لاستمرار تواجدها وحماية مصالحها .

وقد ظلت أمريكا ترفض الاقتراح بعقد مؤتمر دولي للشرق الأوسط وتردد الموقف الاسرائيلي بالمفاوضات المباشرة بين الأطراف المتنازعة وظلت أيضا ترفض أي ربط بين قضية الخليج والنزاع العربي الاسرائيلي . ثم فاجأتنا أخيرا باقتراح بأن يصدر رئيس مجلس الأمن بيانا يعبر فيه عن الرغبة في انعقاد مؤتمر دولي للشرق الأوسط في الوقت المناسب ولا ترفض عقد المؤتمر من حيث المبدأ ولكن لا تريد الربط بينه وبين حل أزمة الخليج . وذلك قبل الزيارات المرتقبة لطارق عزيز الى واشنطن وجيمس بيكر الى بغداد وما يتردد عن اعتزام الجانب العراقي اثارة القضية الفلسطينية .

هذا كله يؤكد أنه في عالم اليوم أصبح للرأي العام العالمي وفي كل بلد على حده دور كبير ومتعاظم في تحديد سياسة وتوجهات الدول بما فيها السياسة الامريكية . فأمريكا التي لم تتخل عن سياستها الامبريالية تضطر الآن وفي ظل المتغيرات الدولية الجديدة أن تراعي الرأي العام العالمي .

وهو يؤكد ايضا أنه في عالم اليوم أصبح الرأي العام العالمي بما فيه الرأي العام الأمريكي يرفض اللجوء الى القوة والحرب لحل المنازعات بين الدول ويندد ويرفض العدوان . وهذا يفسر تردد الادارة الامريكية رغم الحشود العسكرية الهائلة التي بعثت بها الى الخليج . ان تلجأ الى الحل العسكري .

ويجعلها تبحث عن حل سلمي بالتفاوض مع حكام العراق . ولأن تبدأ في تغيير موقفها من موضوع المؤتمر الدولي للشرق الأوسط والاجماع الدولي الذي يتشكل ضد العدوان هو الذي أجبر أمريكا على ألا تستخدم حق الفيتو ضد قرار مجلس الأمن بإدانة المجزرة التي ارتكبتها اسرائيل في القدس . وهذا كله يدل على أنه في ظل المتغيرات الدولية الجديدة وانهاء المواجهة والحرب الباردة بين الشرق والغرب سيكون على الولايات المتحدة الامريكية حتى لمجرد الحفاظ على دورها القيادي في الشئون الدولية وحتى يكون لها مصداقية في هذا الدور فإنه عليها أن تراعي القواعد الجديدة التي تترسخ في المجتمع الدولي ((ا . - رفض العدوان والبحث عن الحلول السلمية للنزاعات . ولكنها تحرص أيضا عند قيامها بهذا الدور أن تخرج ظافرة بتقديم الحلول التي تضمن وجودها ونفوذها السياسي والاقتصادي . ويؤكد ذلك تصريح جيمس بيكر مسئول الأمن القومي الأمريكي بأن القوات الأمريكية ستبقى في الخليج حتى بعد انسحاب القوات العراقية من الكويت . والتصريحات الأخرى عن ضرورة القضاء على القوة العسكرية العراقية .. وكذلك حديث السفير الأمريكي في القاهرة لجريدة الأهرام بضرورة خلق نظام أمن عربي على علاقة وثيقة بالولايات المتحدة الأمريكية .

لهذا كله فمع تأييدنا أن يساعد اللقاء الأمريكي العراقي الى ابعاد خطر الحرب والتوصل الى حل سلمي . إلا أننا ندعو الى ألا يكون المخرج هو مجرد حل أمريكي مع العراق . ونرى ضرورة التحرك العربي للتوصل الى الحل الذي يضمن مصالح السلام وضمان حقوق الشعوب العربية وتحقيق نظام الأمن العربي لا يدور في الفلك الأمريكي . ورفض تكريس التواجد الأمريكي في المنطقة . ونرى أن تكون الحلول المقدمة في اطار هيئة الأمم المتحدة وتحت اشرافها .

ماهو موقفنا من قضية الربط بين أزمة الخليج والقضية الفلسطينية ..؟

يقول صدام حسين أن غزو الكويت هو الطريق لتحرير فلسطين . ولهذا فانه يشترط لتنفيذ قرارات الأمم المتحدة أن تنفذ كل القرارات بما فيها القرارات الخاصة بالقضية الفلسطينية وانهاء الاحتلال الاسرائيلي . وهو بهذا الطرح استطاع أن يحدث انقساما وبلبلة في الصفوف العربية لما يبدو في هذا الحديث من منطق . ولكنه منطق أعوج . لأن العدوان والاحتلال الاسرائيلي لا يبرر غزوا واحتلالا عراقيا لبلد عربي . ولكننا من ناحية أخرى نرفض الحجج الأخرى التي ترددها الادارة الأمريكية والنظام المصري الى حد كبير وهو أن نبدأ بتحقيق الانسحاب العراقي من الكويت ثم نبحث بعد ذلك القضية الفلسطينية نحن نطالب بالاستفادة من الاجماع العالمي الذي تحقق لادانة الغزو العراقي . لبيان أن هناك عدوانا آخر مضى عليه عشرات السنين . وأن هناك العديد من قرارات لهيئة الأمم المتحدة التي ترفض اسرائيل تنفيذها . وأنه يجب رفض العدوان في كل مكان . ولهذا فإنه مع مطالبتنا بضرورة الانسحاب العراقي من الكويت فانه لا بد في نفس الوقت من الضغط لاثارة القضية الفلسطينية والمطالبة بالانسحاب الاسرائيلي من الأراضي المحتلة وتقرير حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره واقامة دولته المستقلة دون أن نرى أن يكون تحقيق ذلك شرطا للانسحاب العراقي من الكويت . بل إننا نرى أن اسرائيل ومن ورائها يستفيدون من الغزو العراقي لصرف الأنظار عن الانتفاضة الفلسطينية وعن قضية الشعب الفلسطيني . ثم أنه يعطي مصداقية للعدوان والاحتلال الاسرائيلي . وهو الأمر الذي يجب أن نتصدى له بالمزيد من التضامن مع الانتفاضة الفلسطينية وحقوق الشعب الفلسطيني .

إن اللقاء الأمريكي العراقي المرتقب لن يحل وحده أزمة الخليج . بل لا بد من مواصلة النضال لكي يتحقق الحل الذي يتفق مع مصالح السلام في العالم ومع مصالح الشعوب العربية وهذا الحل لن يكون الا بتأكيد ما سبق أن أكدناه وهو :

١ - انسحاب القوات العراقية من الكويت .
٢ - انسحاب القوات الامريكية والأطلسية من الخليج .
٣ - حل عربي للنزاع العراقي الكويتي .
٤ - وضع نظام أمن عربي ينبع من البلاد العربية دون وصاية أمريكية .
٥ - وضع نظام لتوزيع الثروات العربية بحيث تستخدم للتنمية ورفع مستوى الشعوب العربية .
٦ - الاستفادة من الاجماع الدولي ضد العدوان لتصعيد التضامن مع الانتفاضة والمطالبة بانسحاب القوات الاسرائيلية من الأراضي العربية المحتلة . وضمان الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني .
٧ - رفض الاجراءات الأمنية الأمريكية -

- البقية ص ١٠ -

يتضح كل يوم أن الحشد الأمريكي في الخليج ليس لحماية دول الخليج أو الدفاع عن الكويت . ويؤكد ذلك تصريحات المسئولين الأمريكيين الأخيرة التي تؤكد إبقاء القوات الأمريكية حتى بعد جلاء العراق عن الكويت . والحديث عن القضاء على القدرة العسكرية العراقية بعد انسحابها . ولهذا عارضنا منذ البداية مجيء القوات الأمريكية الى الخليج ونطالب بسحبها . وان قيام نظام أمني هناك يجب أن ينبع من البلاد العربية ويلبي مصالح شعوبها ولا يجب أن يكون له أية علاقة بالنظم الأمنية الأمريكية التي لا يخدم الا مصالحها ومصالح حليفتها اسرائيل التي تتعارض تعارضا تاما مع مصالح الشعوب العربية . ونرى أن الضغط العربي لإجبار صدام حسين على الانسحاب من الكويت يهدف أيضا لتعبئة كل الجهود العربية والعالمية للمطالبة بانسحاب القوات الأمريكية والأجنبية من الخليج .

بيان من السكرتارية المركزية حول العدوان الأمريكي على العراق

شنت الولايات المتحدة الامريكية ، والدول المشاركة في التحالف الاستعماري الرجعي ، في الساعة الثانية فجر الخميس الماضي ، عدوانا ضد وطننا العربي في العراق ، يهدف الى تدمير قوة العراق العسكرية والاقتصادية وبنيته الاساسية ، كما اكد " جورج بوش " القائد الاعلى لهذا التحالف وصاحب قرار الحرب .

وتستر هذا التحالف العدواني بالمظلة العربية التي قدمتها له الحكومات " الحليفة " والتابعة وبصفة خاصة حكومات مصر والسعودية وسوريا ، وبغطاء من قرارات مجلس الامن ، الذى خرقه " بوش " وتجاوزه حكومته ، عندما ركز على تدمير العراق بحجة دفعها للانسحاب من الكويت .

وهكذا وقعت الكارثة التي حذرنا منها حزبنا منذ بيانه الاول بعد الغزو العراقي والذى وزعه يوم السبت ٤ أغسطس ١٩٩٠ ، كما حذر منها كل الاحزاب والقوى التقدمية والوطنية والقومية في مصر والعالم العربي ، بعد غزو القوات الامريكية و " الحليفة " للسعودية والخليج بحجة التصدي لخطر غزو العراق للسعودية ودولة الامارات العربية ، وتحرير الكويت .

ان حزبنا الشيوعي المصري ، وفي مواجهة هذه الاخطار المحدقة بالمنطقة وبأمتنا العربية وشعبنا الفلسطيني وبوطننا ، والتي تهدد بفرض السيطرة الامريكية الصهيونية بصورة كاملة على المنطقة العربية والشرق الاوسط .. واقامة نظام أمني يكرس الهيمنة الاسرائيلية ، ويصفي الشعب الفلسطيني وانتفاضته وقضيته ، ويحول الدول العربية الى دول تابعة .

يدعو جماهير الشعب المصري واحزابه وقواه السياسية ونقاباته العمالية والمهنية ، ومنظماته الديمقراطية لرفع صوتها وتنسيق حركتها الديمقراطية .. من أجل :

- وقف الحرب فورا ، ومطالبة الامم المتحدة باصدار قرارها بذلك .
- ادانة العدوان الامريكي الصهيوني الاطلنطي ضد العراق .
- سحب القوات المسلحة المصرية - قوات حرب اكتوبر الباسلة - من السعودية والخليج ، والتي ارسلت بحجة الدفاع عن السعودية .. حتى لا تشارك في العدوان على شعب عربي وجيش عربي ، تحت قيادة التحالف الامريكي الاسرائيلي .
- مساندة الجهود العربية والدولية المختلفة التي تدعو لوقف الحرب فورا والعمل من أجل حل سلمي للنزاع .
- مطالبة الرئيس صدام حسين أن يعلن قراره بالانسحاب من الكويت بمجرد وقف الحرب ، وعلى أساس القرارات الدولية والحل العربي السلمي والانسحاب المتزامن للقوات العراقية والقوات الامريكية والأجنبية ، والتفاوض في اطار الجامعة العربية لحل النزاع العراقي الكويتي ، والشروع الفوري في عقد المؤتمر الدولي الفعال الخاص بالقضية الفلسطينية والشرق الاوسط .
- ادانة موقف الحكومة المصرية المنحاز للعدو الاسرائيلي .
- ادانة أجهزة الاعلام الحكومية التي تحرض على الحرب وعلى تدمير العراق ، وتلتمس الاعذار لاسرائيل ، وتكاد تنطق باسم اكثر الدوائر عدوانية في امريكا واسرائيل .

فلنوحد جهودنا وننسق حركتنا ونرفع صوتنا ، ضد هذه الحرب ضد امريكا واسرائيل وأتباعهم .. قبل فوات الاوان ..

٢١ يناير ١٩٩١

السكرتارية المركزية



العدد ٤٤ — الثمن ٢٥ قرشا — يناير ١٩٩١

لا للحرب .. لا للعدوان

حلت الكارثة التي حذرنا منها ووقفنا ضدها ، بعد أن بدأت قوات أمريكا وحلفائها الحرب ضد العراق بشكل فجائي وخاطف ، متصورة انها تستطيع بغاراتها الجوية المكثفة ان تخيف قادة العراق وتجبرهم على التراجع . لقد تصورت القوات المعتدية أنها ستنهي الحرب في أيام أو أسابيع على الأكثر . ولكن من الواضح الآن أن آمالهم قد فشلت في الهجوم الخاطف وأن الحرب ستكون طويلة جدا . وأنها ستجلب دمارا مخيفا للعراق والكويت وللبلاد العربية الأخرى . وستجري الدماء أنهارا وستلوث البيئة في منطقتنا . وهذا اذا لم تنجح الشعوب العربية مع كل شعوب العالم الأخرى في وقف الحرب .

ان كل يوم يمر يحمل معه كوارث جديدة . قتلى جدد . تدمير للاقتصاد وللقدرة العسكرية العراقية والعربية وتلويث أكبر للبيئة . ولا تستفيد الشعوب العربية أو القضية العربية من ذلك شيئا .

ان حجم الكره الذي تكنه الشعوب العربية لأمريكا وحلفائها ولاسرائيل والصهيونية الذي يرجع لسنين طويلة من القهر والاستغلال والعدوان يتجسد الآن في التأييد والتعاطف المتزايد والشروع مع العراق الذي يتعرض لحملة مفرطة من التدمير الهمجي .

وتتصاعد في العالم كله في الشمال والجنوب وفي الشرق والغرب الحملة من أجل وقف الحرب ووقف المؤامرة لتدمير العراق شعبا واقتصادا وجيشا .

لقد وقفنا منذ البداية ضد تدخل القوات الامريكية والغربية في الخليج وحذرنا من قيام الحرب ودعونا حكام العراق للانسحاب من الكويت وطالبنا بانسحاب القوات الاجنبية من الخليج انسحابا متزامنا وطالبنا بحل سلمي في اطار الدول والشعوب العربية وفي اطار هيئة الامم المتحدة .

هل هذا الحل ممكن ؟ نعتقد ان ذلك كان ممكنا وما زال ممكنا اذا وقف التدخل الاجنبي في الأزمة . ولهذا فاننا نعمل من أجل وقف الحرب وندعو لتوحيد كل القوى من اجل هذا الهدف الاول والأساسي . يجب

[illegible] النساء وحملة الابادة الموجهة ضد الشعب العراقي [illegible] . وانسحاب القوات العراقية من الكويت والقوات الأجنبية من الخليج وتقبل جميع الأطراف [illegible] الحل السلمي [illegible] اطار عربي وفي اطار هيئة الأمم المتحدة .

يتحدث المعتدون الأجانب عن (الشرعية الدولية) ، وأنهم جاءوا للتنفيذ قرارات مجلس الأمن باسم الشرعية الدولية . ولكن قرارات مجلس الأمن لم تقل بتدمير العراق . ان الشرعية الدولية لا تكيل بالكيل بمعيارين ، فهناك قرارات من مجلس الأمن ومن هيئة الامم المتحدة خاصة بالقضية الفلسطينية ولكن شرعيتهم الدولية لم تستنكف ان يستمر العدوان الاسرائيلي عشرات السنين وأن تستخدم الولايات المتحدة التي نصبت نفسها دون تكليف من أحد شرطيا لحماية الشرعية الدولية – الفيتو [illegible] الآخر لحماية المعتدي الاسرائيلي . ولكن عندما مس التحدي العراقي تلك الشرعية [illegible] بالمصالح البترولية الامريكية لم تستطع هذه الولايات المتحدة أن تنتظر الا الى [illegible] يناير أي أقل من ستة أشهر . رغم المحاولات العديدة لاستبعاد الحل العسكري واستخدام كل الامكانيات الممكنة للوصول لحل سلمي . وقد كانت الولايات المتحدة [illegible] من أفسدت محاولات الوصول الى حل [illegible] في اطار عربي . وفي اطار هيئة الأمم المتحدة بأن سارعت على الفور بارسال قوات مهولة استعدادا للعدوان على العراق .

كيف يوقف الكارثة ؟ .. وفي أي اتجاه يتحرك ؟ .

فالولايات المتحدة لها مشروعها الخاص واسرائيل لها مشروعها الخاص وصدام حسين له مشروعه الخاص والشعوب العربية وقواها التقدمية يجب أن يكون لها مشروعها الخاص .

ان هدف امريكا ان تسيطر على المنطقة وتكرسها لتبعيتها ومصالحها ، وان تزيد أي تمرد ضد هيمنتها وان تقيم نظاما للأمن في المنطقة تحت قيادتها وسيطرتها . وتحاول ان تستخدم في ذلك حكام الخليج الذين استدعوا القوات الامريكية وحكام الدول المسماه المعتدلة ومن بينها مصر .

ولا يختلف المشروع الاسرائيلي كثيرا عن المشروع الامريكي ولكنه يهدف أساسا الى ضرب القضية الفلسطينية والقضاء على منظمة التحرير الفلسطينية وضم الضفة الغربية وغزة ضما نهائيا ويوطن فيهما اليهود السوفييت المهاجرين والاعداد لمشاريع توسعية أخرى . واستغلال التحرشات العراقية لمحاولة كسب تعاطف الرأي العام العالمي وكسب مساعدات اقتصادية وعسكرية كبيرة من العالم الغربي .

وهناك مشروع القيادة العراقية الذي يحاول الاستفادة من التناقض العميق بين الشعوب العربية وامريكا واسرائيل ليقدم نفسه كبطل للنضال ضد الامبريالية والصهيونية . وهو يوجه الطاقات الثورية للشعوب العربية في الاتجاه غير الصحيح ، ليقدم النضال ضد الامبريالية والصهيونية متعارضا مع (الشرعية الدولية) ومع الديمقراطية . وهذا مشروع مغامر وطريق مسدود لن يؤدي الا الى زيادة معاناة الشعوب العربية وفي مقدمتها شعب العراق ويقدم في نهاية المطاف اجل الخدمات للمشروع الامبريالي والاسرائيلي .

ماهو مشروعنا – مشروع الشعوب العربية وقواها التقدمية ؟ .. ما هو المشروع الذي نقترحه على هذه الشعوب وعلى هذه القوى ؟ لقد سبق أن حددنا مواقفنا بوضوح سواء قبل قيام الحرب او بعد الحرب في بيان السكرتارية المركزية في ٢١ يناير ١٩٩١ م

ان هذا المشروع يتركز في تعبئة كل القوى المصرية والعربية والدولية من اجل الوقف الفوري للقتال . وانسحاب القوات العراقية من الكويت والقوات الأجنبية من الخليج وحل سلمي عربي تحت رعاية هيئة الأمم المتحدة . والشروع فورا في عمل دولي من أجل حل القضية الفلسطينية على أساس (الشرعية الدولية) وقرارات الأمم المتحدة . وهذا المشروع موجه ضد القوى التي تنادي باستمرار الحرب سواء القوى العدوانية والامبريالية او القوى [illegible] . ويلتقي هذا المشروع ويتعاون مع كل القوى والجبهات والهيئات والنقابات التي تتحرك الآن في مصر في هذا الاتجاه – ومنه تحرك الاحزاب ونقابة المحامين وغيرها من النقابات المهنية وغيرها من التحركات الوطنية والشعبية والتي تتحرك وتضغط كي تلعب مصر دورها في وقف الحرب والتوصل الى حل سلمي . ويلتقي مع قوى المعارضة العراقية التي وقفت ضد الحرب وتطالب بوقفها وتناضل من اجل الانسحاب العراقي من الكويت وحددت منذ البداية ان قضية التخلص من دكتاتورية صدام هي قضية الشعب العراقي لا شأن للمعتدين الامبرياليين بها . ويلتقي مع كل القوى العربية التي تتحرك من اجل وقف التجنيد والبحث عن حلول سلمية . ويلتقي مع كل التحركات والمظاهرات في العالم ومنها الولايات المتحدة الامريكية كل الشعوب . وعلينا ان نعمل من خلال عمل شعبي عربي أممي واسع لفرض (مشروعية دولية) حقيقية لا تكيل الا بمكيال واحد وتخدم مصالح الشعوب وتحت رقابتها .

الحزب الشيوعي المصري
السكرتارية المركزية

مذبحة القدس
وضرورة تجاوز التردي الحاصل

استمرارا للممارسات الوحشية منذ الاربعينات ، ارتكبت العصابات الصهيونية مذبحة بشعة ضد المواطنين الفلسطينيين في القدس المحتلة ، ودنست المسجد الاقصى والمقدسات الاسلامية ، واقتحمت المساجد في الضفة الغربية وقطاع غزة .

ان هذا يؤكد مجددا مواصلة ضد الهجمة الصهيونية التي تمارسها اسرائيل تحت مظلة الحماية الامريكية ، والاطمئنان الكامل الى خروج مصر اكبر الاقطار العربية من المواجهة ، واستمرار تمسكها باتفاقات كامب ديفيد . !!!

ان موقف الحكومة المصرية الذي لم يرق الى مجرد الاحتجاج على هذه المذبحة ، والذي اكتفى بمجرد " القلق والاستياء " ، يضع الكثير من علامات الاستفهام !!!

وحزبنا اذ يعلن استمرار دعمه الوثيق للقضية الفلسطينية ولمنظمة التحرير الفلسطينية بوصفها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني وللانتفاضة الباسلة والمستمرة في الارض المحتلة .. فانه يؤكد مجددا رفضه للوجود الامريكي والاطلسي في الخليج العربي ، والذي يعزز استمرار العدوان الاسرائيلي على الشعب الفلسطيني والشعوب العربية ، ويجعله اكثر جرأة ووحشية .

لقد انفضح الآن حجم الدور الامريكي المعادي للشعوب العربية ولحقوق الانسان ، كما انفضح دور مؤيديه للتدخل في الخليج بحجة حماية المقدسات الاسلامية وشعوب الجزيرة العربية .

ان [illegible] ، وكذا الحكومات العربية ، الذين وقفوا بشدة ضد الغزو العراقي للكويت ، مطالبون الآن بموقف مماثل ضد الممارسات والاحتلال الاسرائيلي اتساقا مع دعوى " الشرعية الدولية " .

وحزبنا الذي سبق وان اتخذ موقفا مبدئيا من ازمة الخليج ، يلح على ضرورة الانسحاب المتزامن للقوات الاجنبية من الخليج والقوات العراقية من الكويت وكذا رفضه لتقديم مظلة للوجود العسكري الامريكي والاطلسي على ارض الجزيرة العربية ، وضرورة حل المشكلة سلميا عربيا شاملا .. فانه في ذات الوقت يؤكد على ان خنق الديمقراطية في مصر والبلدان العربية ، وكبح جماح الحركة الشعبية للتحرك في مواجهة ضد الصهيونية والامبريالية وللذود عن الشعب الفلسطيني ومن حاضر ومستقبل شعوب الامة العربية ، هو السبب الاول في استمرار الوحشية الاسرائيلية المدعومة من الامبريالية الامريكية بعد تخاذل الغالبية الساحقة من الانظمة العربية في القيام بواجبها القومي التحرري .

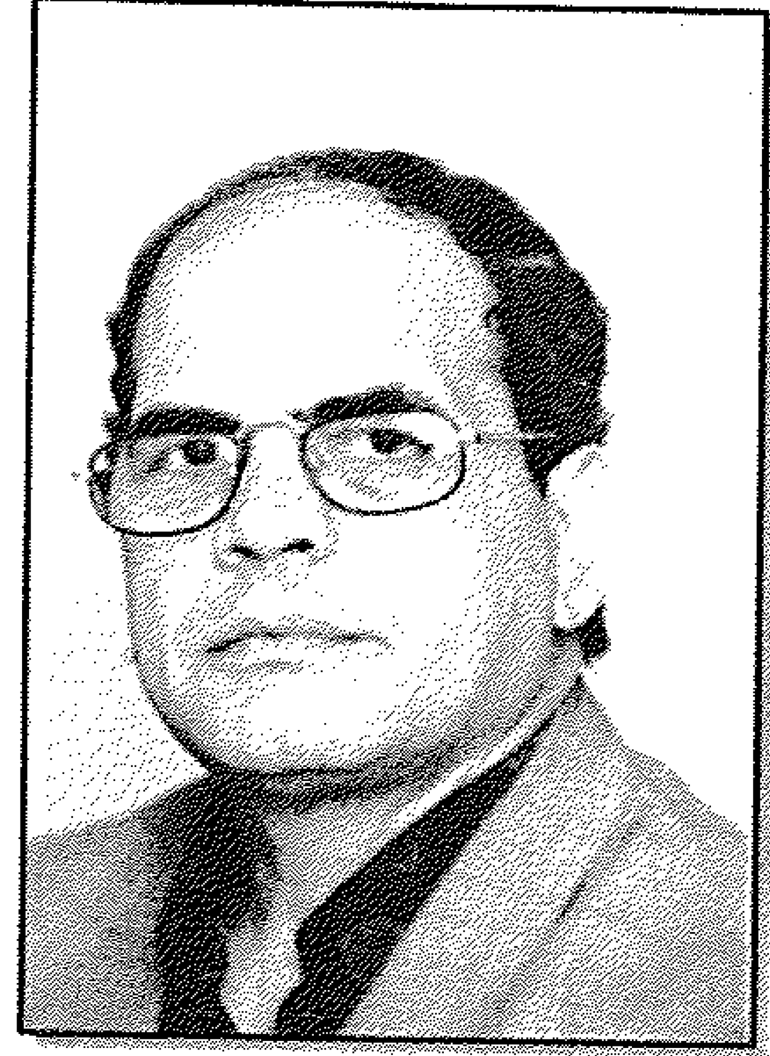
ان الحركة الوطنية والديمقراطية والتقدمية والجماهير المصرية والعربية ، مطالبة بممارسة كل اشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والامبريالية ، ومن اجل الديمقراطية .. والعمل بكل الوسائل لتعبئة شاملة للجماهير ، وحشدها ضد اسرائيل والولايات المتحدة لايقاف مسلسل المذابح وتدنيس المقدسات والتهجير والسياسات [illegible] ، ولعقد المؤتمر الدولي لحل قضية الشرق الاوسط حلا شاملا وعادلا ولاقامة الدولة الفلسطينية .

السكرتارية المركزية

١٠ اكتوبر ١٩٩٠

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الايداع ٩٩/٨٥٣٥ الرقم الدولى 0 - 125 - 305 - 977



هذا الكتاب دراسة عن الفكر العربى ، وأهمية هذه الدراسة تعود إلى أن أغلب هذه المحاولات التى تناثرت فى بعض الكتابات الكثيرة فى الدوريات والمجلات ، وكلها تحمل أفكاراً عامة أو شائعة ، وتطوف عند رموز هذا التيار أو ذاك ، ويتداخل الفكر مع السياسة بمفهومها «البراجماتى» ، دون التنبه لقيمة البنية الفوقية للمجتمع وعلاقاتها البينية بالبنية التحتية ، وإعادة صياغة هذا كله عبر تقطير فكرى واع .

وقد أفرز ذلك كله ظاهرة السيولة فى العلاقات الدولية والخصخصة وتداعياتها فى مرحلة جديدة من مراحل النهب الغربى المنظم لإرادتنا ومقدراتنا ، وآثار العولمة التى لم نتهيأ بالقدر الكافى للتعامل معها ؛ وخاصة أن عدداً كبيراً من مفكرينا مازالوا فى غمار المناقشات الأيديولوچية المؤيدة للهيمنة الرافضة لها دون فهم واع لشروط التعامل معها أو الانصراف عنها .

إن هذه المحاولات حاولت أن تسعى للتفسير ، تفسير كثير مر
الفكر المصرى المعاصر كأحد تيارات الفكر العربى واعين ت
التفسير يأتى فى مرحلة سابقة للتغيير ، فالتفسير الصحيح لأ
يكون مقدمة لفهم الواقع والوصول إلى آليات تغييره عبر الوع
والمنهج المنطلق من الواقع ، واقعنا من داخلنا نحن ، وليس من الأ